



السعادة

موجز تاريخي

تأليف: نيكولاس وايت
ترجمة: سعيد توفيق

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود فؤاد زكريا (1927-2010)

١٢

السعادة موجز تاريخي

تأليف: نيكولاس وايت

ترجمة: سعيد توفيق



أكتوبر 2013

405

علم للعفت

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

المشرف العام

م . علي حسين اليوحة

مستشار التحرير

د . محمد غانم الرميحي
rumaihi@mail.com

هيئة التحرير

أ . جاسم خالد السعيدون

أ . خليل علي حيدر

د . عبدالله الجسمي

د . علي زيد الزعبي

أ . د . فريدة محمد العوضي

د . ناجي سعود الزيد

مديرة التحرير

شروق عبدالمحسن مظفر

a.almarifah@nocal.kw.com

أسسها

أحمد مشاري العدواني

د . فؤاد زكريا

التنفيذ والإخراج والتنفيذ

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج دينار كويتي

الدول العربية ما يعادل دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد 15 د . ك

للمؤسسات 25 د . ك

دول الخليج

للأفراد 17 د . ك

للمؤسسات 30 د . ك

الدول العربية

للأفراد 25 دولارا أمريكيا

للمؤسسات 50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد 50 دولارا أمريكيا

للمؤسسات 100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل

على العنوان التالي :

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون : 22431704 (965)

فاكس : 22431229 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 399 - 6

رقم الإيداع (2013/450)

العنوان الأصلي للكتاب

A Brief History of Happiness

By

Nicholas White

Blackwell Publishing, UK 2006

All Rights Reserved. Authorized translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with Alam Al Marifah and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

طُبِعَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ ثَلَاثَةٌ وَأَرْبَعُونَ أَلْفَ نَسْخَةٍ

ذُو الْقَعْدَةِ ١٤٣٤ هـ - أَكْتُوبَر ٢٠١٣

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

9	تصدير
13	الفصل الأول: تقديم المفهوم
21	الفصل الثاني: تضارب التوجهات، وجهات النظر، وتعريف السعادة
59	الفصل الثالث: المتعة، ومذهب اللذة، ومقياس السعادة
97	الفصل الرابع: السعادة بوصفها بنية والنسجما
141	الفصل الخامس: الأخلاقية والسعادة، والتضارب

169	الفصل السادس: السعادة، والواقع، والقيمة
191	الفصل السابع التصرف من دون مفهوم
205	قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية
213	هوامش
217	بليوغرافيا

تصدير

حال التشوف إلى المتعة إذن أمر قديم -
كما نعرف جميعا - فهو يكون تخيليا ومصدقا
ووثقا من وقائعه السابقة على الحدث؛
ويكون من الصعب إرضاءه، ولؤاما حينما
يحين وقت الحدث. فالواقع لا يكفيه أبدا؛
لأنه ليست لديه فكرة واقعية عما يريد ...

(أليساندرو مانتسوني *Alessandro Manzoni*)

(المخطوبة *The Betrothed*)

إن تاريخ السعادة ليس بالتاريخ العادي،
كما أن هذا الموضوع ليس عاديا على الإطلاق.
ففكرة السعادة توجهنا إلى تقييم شامل تماما
لمجمل حالة الشخص. فهي فكرة تطالبنا - على
الأقل - بأن نضع في حسابنا كل الاعتبارات
المتعلقة بما يكون مرغوبا فيه وجديرا بالاهتمام.
وبذلك فإن تاريخ السعادة يمكنه الزعم بأنه

«نحن هنا لسنا في حاجة إلا إلى أن
نتناول خمسة وعشرين قرنا من
الزمان. وهذا القدر من الزمان فيه
ما هو أكثر من الكفاية»

المؤلف

يرتبط بكل شيء يتعلق بالموجودات البشرية أو حتى بغيرها. ويبدو أنه ليست هناك حدود فاصلة بين مفهوم السعادة وتاريخها، بحيث نتناول كلا منهما على حدة. ولأسباب متنوعة، يتطلب الأمر رسم بعض الأطر والحدود.

غير أن الأطر ينبغي أن تأتي من داخل المشكلة التي يثيرها المفهوم. فهي تحاول وتهدف إلى أن تتضمن - كما قلت الآن - كل شيء يكون مرغوبا فيه وجديرا بالاهتمام بالنسبة إلى الموجودات البشرية. غير أنه ليس من السهل فهم هذه الشمولية، كما يبين لنا تاريخ السعادة.

إن الأهداف المتنوعة - وكذلك المتع، والرغبات، والأحكام المتعلقة بما يكون جديرا بالاهتمام... إلخ - التي تنطوي جميعها تحت فكرة السعادة، تبدو غالبا متضاربة بعضها مع بعض. ويبدو أنها تتضارب بعضها مع بعض على ذلك النحو الذي لا يمكن معه تقديرها وتقييمها جميعا في الوقت ذاته. وبالتالي ربما لا تكون هناك طريقة تخلو من التعسف في تأسيس مفهوم متماسك من خلالها. فمفهوم السعادة قد يكون فقط تعبيرا عن أمل راسخ - لكنه غير معقول - في تحقيق نوع ما من التماسك في الأهداف (انظر الفصل السابع).

وتاريخ السعادة كما يتبدى في الفلسفة الغربية - وهو ما سوف يشمل هذا الكتاب - ينبغي أن يتضمن توصيفات للمحاولات المهمة في الوفاء بهذا الأمل، من خلال تحقيق انسجام ما أو تنسيق بين هذه العناصر. وكثير من هذه المحاولات مرتبطة بكلمة «السعادة»، وبالكلمات المناظرة تماما في اللغة الإنجليزية واللغات الأخرى، من قبيل: «طيب العيش» well-being والكلمة اليونانية eudaimonia التي تعني السعادة العقلية.

إن محاولة تضمين كل الموضوعات التي لطالما كان هناك اعتقاد في ارتباطها بالسعادة، أو تضمين كل الشخصيات التي قالت بآراء في السعادة لها أهميتها، هي محاولة سوف تجعل من مهمة صياغة تاريخ للسعادة مهمة مستحيلة، لاسيما إن كانت مهمة موجزة. فهناك القدر الكبير من هذا مما ينبغي التخلي عنه. لذلك فإنني انتقيت المادة التي ينبغي تضمينها من حيث ارتباطها بالمسائل الفلسفية المرتبطة بالسعادة باعتبارها المادة التي بدت لي أكثر أهمية وتشويقا. والكثير مما تم استبعاده هنا إنما ينبغي استبقاؤه ليتضمنه كتاب أكثر اتساعا من كتابنا هذا.

لذلك فإن أفضل صياغة تاريخية لمثل هذا المفهوم الفلسفي هي تلك التي تركز على المشكلات الفلسفية المهمة التي تتشكل من خلالها فكرة السعادة. (وليس هناك إحصاء حسابي يمكن أن يحدد لنا المشكلات التي تعد مشوقة ومهمة، فليس على المرء هنا سوى أن يتأملها ليرى ما يظنه وما يظنه الآخرون). ولن يكون هناك أي معنى في أن نتخذ مساراً زمنياً من خلال الفترات التاريخية التي استُخدم فيها هذا المفهوم. فهذا المسار سوف يقدم مجرد لمحة عن المسائل المرتبطة بالمفهوم الذي لا يزال بحاجة إلى التفكير فيه. فليس هناك امرؤ قد أمكنه يوماً ما أن يعرف شيئاً ما عن الفلسفة من خلال النزعة التاريخية التي ترى أن فهم أي مفهوم ما، إنما ينشأ فقط من خلال دراسة تاريخه أو سياقاته. فينبغي على المرء أن يفهم المفهوم من دون ذلك - إلى حد ما - قبل أن يستطيع أن يفهم ما يمكن أن يقوله تاريخه أو سياقاته عنه.

إضافة إلى ذلك، فإن الارتباطات بين المسائل الفلسفية التي يثيرها مفهوم السعادة، والأحداث السياسية والاقتصادية، وحتى الثقافية التي يتبدى من خلالها هذا المفهوم، هي أحداث ليست مشوقة كتاريخ. ويمكن القول بأن كثيراً من الارتباطات التاريخية تعد واضحة على أي حال - من قبيل أن تناول المفهوم في العصور الوسطى كان مرتبطاً بالمسيحية، وأن هذا الارتباط تم التحلل منه في عصر النهضة... إلخ. غير أن الفلاسفة يمكنهم رؤية - وغالباً ما يرون بالفعل - أن الأمور التي ينبغي مناقشتها هي تلك التي تكون غير مرتبطة بإحكام بعصرهم الخاص بهم، ولا تشكل بالفعل صعوبة بالغة بالنسبة إلى الشخص العاقل. وهكذا، فإن كل سياق تاريخي غالباً ما يشهد على المفاهيم، وبياري بين المفاهيم والمناظرات الجدلية الدائرة حولها، تلك المفاهيم التي لا تتسم بأي صلة تاريخية مشوقة بالأشياء الأخرى التي جرت في ذلك العصر.

وعلى أي حال، فإن هذا النوع من الارتباطات التي سوف أناقشها هي ارتباطات متصلة بشكل مُدمج بالمشكلات الحية المستقرة على نحو عميق في المفهوم على نحو ما تبدى لفترة طويلة من الزمان في إطار تنوع واسع من الظروف. وأنا لا أعني بالمشكلات «المستقرة على نحو عميق» المشكلات «الجوهرية» أو «الميتافيزيقية» أو «اللازمانيّة» أو «الأبدية». فرمما كان مناط الأمر هنا أننا لدينا مفاهيم معينة

لا يمكن أن ننحيها جانبا، وأن هذا يمكن أن يجعل أفكارا معينة تتبدى خاطئة بوضوح. ذلك أن تحقق الأمر على هذا النحو لا يتطلب بالضرورة أي نزعة تتعلق بالبحث في «جوهريّة» الأشياء أو «ميتافيزيقيتها». كما أن الأمر هنا لا يتطلب أي نزعة نحو اللازمانيّة أو الأبديّة. فنحن هنا لسنا في حاجة إلا إلى أن نتناول خمسة وعشرين قرنا من الزمان. وهذا القدر من الزمان فيه ما هو أكثر من الكفاية.

إن وجود مفاهيم معينة يمكن أن يجعل مشكلات معينة غير قابلة للحل. (لذلك نحن يمكن أن نسقط من حسابنا هنا ذلك التناقض الأبله، وهو: الفكرة القائلة بأنه إذا لم يكن هناك أساس ميتافيزيقي لإرساء قضية ما، فإنه لن يكون هناك ما نفعله سوى أن «نتناقش» حولها). وهذا الأمر يصبح واضحا حينما ينظر المرء في الأمور التي قبلت في شأن السعادة خلال الفترة التي نوقش فيها هذا المفهوم.

إن التفكير في تاريخ الفلسفة باعتباره ذا قيمة في المقام الأول من أجل التفكير في الفلسفة ذاتها هو أمر يقودنا من دون شك إلى التفكير في أفكار وقضايا فلسفية معينة دون غيرها. إن هذا هو ما ينبغي أن يكون عليه الأمر. وهذا ينبغي أن يعني أنه حينما نؤلف كتابا ينبغي علينا أن نتخلى عن أمور مهمة معينة، ومن بينها الأمور التاريخية الشائقة. فلمصادر تاريخ الفلسفة أهمية تفوق أن تسمح لنفسها بأن تكون رهينة للنزعة الموسوعية والأثرية والتاريخية.

وكثير من الأفكار المتعلقة بالسعادة، والصعوبات التي تنشأ عنها كانت حاضرة من قبل في فكر اليونان القدماء. ومن ثم، فإن معظم الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالسعادة - وليس كلها بالطبع - التي تم بحثها لاحقا، قد اهتمت بانتقاء تلك الأفكار التي يمكن تطويرها وتمحيصها وتطبيقها، وبالكيفية التي يمكن بها جعل تلك الإشكالية العويصة مفهومة. وهذا يعني أن تاريخ السعادة - لا سيما حينما يكون موجزا - ينبغي أن يمثل إلى حد كبير التاريخ القديم للسعادة (على الرغم من أن هذا كله لا يعني القول بأن التاريخ هنا هو فحسب التاريخ القديم لمفهوم السعادة).

تقديم المفهوم

كلمة «السعادة» مألوفة. فهي ليست كلمة مخصوصة بالفلسفة. هي كلمة تعبر عن مفهوم السعادة الذي نحاول فهمه بأنفسنا على الأقل إلى حد ما. «هل أنت سعيدة؟»، هكذا تسأل امرأة ما رفيقتها منذ قليل في مقهى ما. فتجيبها الرفيقة: «أنا بخير...»، «نعم أنا بخير، ولكن هناك أشياء ما تزعجني»، ولكن للأسف تحدث مقاطعة لحديثها، فلا تكمله، وحينما تواصل الحديث مجددا يكون الحديث عن شيء ما آخر.

إن أرسطو منذ زمن بعيد يذكر في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» Nicomachean Ethics قول رجل الدولة الأثيني صولون Solon: «لا تصف أي شخص بأنه سعيد إلى أن يموت». ولقد رأى أرسطو في نفسه القدرة

«إن التفسير الجيد للسعادة يجب أن يبدأ بالوعي بكثرة الأهداف وما بينها من تضارب»

المؤلف

على تفعيل هذا المفهوم. إذ فصل القول في وجهة نظر صولون. إذ يرى أرسطو أن ثروة أسلاف المرء هي أمر يؤثر في سعادته، لبعض الوقت على أي حال: [فسوف] يكون من السخف إن لم يكن لثروة الأسلاف تأثير ما لفترة ما في سعادة الأخلاف» (31-1100a29؛ والعبارة الواردة بحروف مميزة موجودة في الأصل على هذا النحو).

ولا شك في أن كثيرا من الناس في أيامنا هذه ربما يترددون في القول بأن ثروة حفيدك يمكن أن تؤثر في سعادتك أو رفاحتك، ولكن معظم الناس لن يعترضوا على القول بأن ما يحدث لحفيدك يمكن أن يؤثر في اهتماماتك.

إن الفكرتين اللتين ذكرناهما من فورنا - فكرة السعادة في حديث المرأتين، وفكرة السعادة لدى أرسطو - هما فكرتان لا تتلاءم كل منها مع الأخرى في يسر وسهولة. ولكنهما من ناحية أخرى لا تنتميان كذلك إلى أسلوبين من التفكير مختلفين تماما. ومن الواضح أنه سيكون من الخطأ «فيما أظن» القول بأن كلمة «السعادة» تعبر فيهما عن مفهومين مختلفين.

ومن المؤكد أن المرأة التي تسأل رفيقتها إذا ما كانت سعيدة، كانت ستذهل إذا أجابتها الرفيقة بقولها: «إن سؤالك سابق لأوانه نوعا ما، ألا تظنين ذلك؟ ارجعي وتحققي من الأمر بعد أن أكون في عداد الأموات، وانظري كيف هي حال أحفادي». ومن ناحية أخرى، فإن المرأتين وصولون لن تكون لديهم أي صعوبة في أن يفهم كل منهما الآخر، أو يفهم الموقف الذي تنطلق منه ملاحظتهما.

وفضلا عن ذلك، فإن وجهتي النظر في كلتا الملاحظتين مرتبطتان ارتباطا صريحا. فمن الواضح أن سؤال المرأة عن المتعلق باللحظة الراهنة - «هل أنت سعيدة الآن؟» - هو سؤال له علاقة ما مهمة بالسؤال الذي يوصي به صولون فيما يتعلق بحال شخص ما بعدما يصبح في عداد الأموات: «هل كان سعيدا؟». ومن ناحية أخرى، فإنه من العسير أن نحدد بالضبط طبيعة هذا الارتباط.

علاوة على ذلك، فإن مفهوم السعادة يبدو مفهوما مهما. فأرسطو يقول إن السعادة هي «الخير البشري»، وإن كل امرئ يهدف إليها من أجل مصلحته،

تقديم المفهوم

ومصلحته الخاصة وحده (NE 1.7) (*). والدور الذي يقوم به هذا المفهوم في حياتنا لم يتغير كثيرا منذ عصر أرسطو وحتى عصر فرويد Freud. ففي كتاب «الحضارة ومنغصاتها» Civilization and Discontents يتحدث فرويد «عما يبديه الناس... باعتباره الغرض والهدف لحياتهم» قائلا:

ما الذي يطلبه الناس من الحياة، ويودون تحقيقه فيها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال جلية بحيث يصعب الشك فيها. فالناس يكافحون من أجل سعادتهم؛ إنهم يريدون أن يكونوا سعداء، وأن يبقوا على هذا النحو (2005: 25).

وهذا القول يلقي استحسانا الآن مثلما كان آنذاك (على الرغم من أن البعض قد لا يوافقون عليه).

ولكن تفصيل هذا المفهوم بوضوح ليس بالمهمة السهلة. فالناس يتساءلون عن طبيعة السعادة، ولا يجدون الإجابة سهلة، على الرغم من أنهم يظنون أنهم قادرون على الإجابة. فعندما يُثار السؤال، يقدم الناس عادة بعض الأمثلة للأشياء التي يحتاجون إليها أو يظنون أنها ذات قيمة. كذلك فإنهم فيما يبدو يظنون أنهم ينبغي أن يكونوا قادرين على قول ما هو أكثر من ذلك - أي على قول شيء ما يلخص معنى السعادة. ولكن من المعتاد ألا يرد على الخاطر أي توصيف ملائم. ومع ذلك، فإن الفلاسفة وغيرهم من المفكرين قد حاولوا أن يجدوا واحدا من هذه التوصيفات.

الأهداف المتعددة والمتضاربة

عندما نتساءل عن الكيفية التي ننظر بها في الظروف العادية إلى وضعنا أو حالنا، فإن ما يطرح نفسه علينا هو كثرة من الأشياء. فهذه الأشياء تقدم نفسها لنا تحت مسميات عديدة. فالمرء «يهدف» إلى فعل أو تحقيق أو اكتساب أشياء معينة. فهو «يريد» هذا وذاك وغيره. وهو يعتقد أن ذلك وما إليه وأن

(*) يشير هذا الرمز NE إلى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» أو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وهو كتاب أرسطو الرئيس في الأخلاق الذي أهداه إلى ابنه نيقوماخوس [المترجم].

كذا وكذا «جدير» بأن يفعله أو يجربه، وهو يعرف أن المرء سوف «يستمتع» أو «يرحب» بأشياء معينة من دون غيرها. وفي كل فئة من تلك المقولات يرد على الذهن كثرة من الأشياء. وكل هذه الأشياء جديرة بالاعتبار في خطط المرء واختياراته⁽¹⁾.

إن هذه الأشياء المتنوعة التي تطرح نفسها أمام انتباه المرء تتبارى لكسب مساعي المرء كي ينالها أو يستمتع بها. إنها تكون إلى حد ما في حالة تضارب، وإن لم يكن ذلك بشكل متاصل في طبيعتها، فإنها إذن تكون على الأقل في حالة تنافس من أجل الموارد والفرصة المناسبة اللازمة لنيلها، أو لتنفيذها، في حالة المشروعات.

والواقع أن وجود كثرة من الأهداف لدى المرء لا يكون بسبب الرفاهة أو الوفرة. فأولئك الذين يكونون في حالة من العوز لديهم على الأقل القدر ذاته من السبب لدى المرفهين في أن تكون لهم كثرة من الأهداف. فالإنسان لا يحيا بالخبز وحده، أو بالماء وحده، أو بالنوم وحده، أو بأي شيء آخر على حدة. وحتى استمرار الحياة في حالة من العسر البالغ قد يتطلب بلوغ أكثر من مطلب فوري واحد.

وبالمثل فإن نوعا معينا من النفوس المسكونة بحنين تاريخي نحو الماضي ربما ترى أن كثرة الأهداف لم تطرأ على وعي الناس إلا في العالم الحديث المحموم. ولكن هذا أمر يصعب تصديقه. فحتى في أبسط مستوى نجد المرء يسعى إلى أشياء متعددة في وقت واحد: أشياء من قبيل التعرف على الموضوع الذي يضع فيه قدمه كي يتحاشى الصخور في مساره وفروع الأشجار التي تكون في مستوى عينه؛ ومن قبيل التعرف على ما قد تشير إليه الأصوات التي تتردد من حوله، وما تنبئ به السماء من فوقه فيما يتعلق بالطقس المقبل، وما إلى ذلك.

إن التفسير الجيد للسعادة يجب أن يبدأ بالوعي بكثرة الأهداف وما بينها من تضارب، ويبدو لي أن تطويرنا لمفهوم عن السعادة إنما يبدأ من هذا الوعي. والإيضاح المفصل للمفهوم ينبغي أن يجسده، وأن يبين كيف يمكن لهذا المفهوم أن يتحقق من خلال الكثرة، بما تنطوي عليه في باطنها من تضارب، وهو ما يطرحة الوعي أمامنا.

وفضلا عن ذلك، فإن أي فيلسوف ينجح في إيضاح طبيعة السعادة، يكون عليه أن يضع مجددا توصيفه في مواجهة حالة الشخص على نحو ما يكون في الواقع - حالة كل شخص، أي ذلك الشخص الذي يجد كثرة من الأهداف مطروحة أمامه. فالفيلسوف سينبغي عليه أن يكون قادرا على أن يقول كلاما قابلا للتصديق، «فمن خلال موقفك الذي تكون فيه، يمكنك أن ترى أن هذه، أي حالة السعادة كما أصفها، هي حالة من المستحسن أن أكون فيها» (انظر الفصل السابع).

لأنه أيا كانت الحالة التي تصبح عليها السعادة، فإن كل فرد تقريبا يوافق على أنها حالة طيبة، حالة ينبغي السعي إليها. وهكذا فإن توصيف هذه الحالة يجب أن يوضع لنا باعتبارنا كما نحن، أو على الأقل ينبغي لهذا التوصيف أن يبين لنا كيف نبلغ تلك الحالة.

ولكن بيان ذلك ليس أمرا سهلا. وبتبرير مقنع يصف ميلتون Milton في «الجنة المفقودة» Paradise lost جزءا من قربان إبليس (الذي نقتبسه هنا بتعديل طفيف):

... إذ جلسوا في عزلة

يتطارحون أفكارا أسمى وآراء أعمق

عن العناية الإلهية، والعلم الأزلي، والإرادة الحرة، والقدر...

عن السعادة والشقاء الذي يحل في النهاية

فلم ينتهوا إلى شيء، بل ضربوا في الشعاب، فضلوا وما اهتموا (*)

(561, 563, 9-II.558)

وإذا كان فهم السعادة أمرا صعبا بالنسبة إلى الفلاسفة الجهنميين، فإنه ليس أمرا سهلا بالنسبة إلى الفلاسفة الآخرين أيضا. فإذا أردنا أو قيمنا شيئا واحدا فقط، فإن التساؤل عن طبيعة السعادة سيكون عندئذ أكثر سهولة من تحديد طبيعتها التي هي عليها.

(*) نقلا عن ترجمة الدكتور محمد عتافي لنص ميلتون [المترجم].

تضارب التوجهات، وجهات النظر، وتعريف السعادة

من أين نبدأ

كما هي الحال عادة، فقد بدأ أفلاطون الخطوة الأولى. ولقد اتخذ هذه البداية في محاورتيه جورجياس Gorgias والجمهورية Republic من خلال التسليم بأننا لدينا رغبات وأهداف وبواعث... إلخ، متعددة ومتضاربة، وأننا بشكل ما علينا أن نتعامل مع هذه الحقيقة. ويصعب القول بأنه كان أول من لاحظ حقيقة التعدد والتضارب، ولكنه كان أول من تعامل معها بطريقة منهجية.

وفي القرن الخامس قبل الميلاد، يبدو أن جورجياس - السوفسطائي اليوناني الذي استخدم أفلاطون اسمه عنواناً لمحاورته - قد تبنى الموقف القائل بأن صالح المرء يكمن،

«على الرغم من الحضور المتواصل تقريباً للآراء المتعارضة، فإن معظم الفلاسفة قد مالوا إلى قبول وجهة نظر أفلاطون القائلة بأن السعادة يجب أن تقوم على نوع معين من التناغم بين الرغبات والأهداف»

المؤلف

بالمعنى الواسع، في «حصوله على أي شيء يريده». أو لنقل إن هذه هي الرؤية على أي حال التي ينسبها أفلاطون إلى جورجياس في تلك المحاورة. لقد أعلن جورجياس نفسه باعتباره مُعلِّم الخطابة. وقد ادعى أنه استطاع أن يعلم الناس «أن يكونوا مُقنعين في كل الموضوعات»، على الرغم من أنه قال إن تلك الموضوعات لم تكن بالضرورة في شيء يتعلق بأي شيء مما عرفه هو أو تلاميذه (458, 459c). وبهذه المقدرة العقلية، فإن المرء - كما يرد في محاورة أفلاطون على لسان جورجياس - ستكون له:

القدرة على أن يقنع بخطبه كلا من القضاة في قاعات المحاكم، وأعضاء مجلس الشورى في مداولاتهم، وأعضاء مجلس النواب في اجتماعاتهم، أو في أي تجمع سياسي آخر... [وكذلك سيكون الأمر] بالنسبة إلى الطبيب مثلما هو بالنسبة إلى عبدك أو مدرب بدنك. أما بالنسبة إلى خبيرك المالي، فإنه سيكف عن جمع مزيد من المال لأي شخص آخر بخلاف نفسه، أعني لأجلك، إذا امتلكت القدرة - في واقع الأمر - على مخاطبة العوام وإقناعهم. (Gorgias 452d - e).

إن ما يمكن أن تصل إليه من مجمل هذا، بناء على وجهة نظر جورجياس - هو القدرة على أن تحصل على أي شيء تريده. وأفلاطون يجعله يصف هذا بأنه «الخير الأسمى». والحقيقة أن جورجياس لا يخبرك عما تريده، أو عما يعتقد أنك ينبغي أن تريده. فذلك - كما يؤكد - إنما هو شأنك. وهو لا يعتقد أنه في حاجة إلى أن يخبرك عما ينبغي أن تريده، كي يخبرك أين يكمن صالحك أو كي يساعدك على بلوغه. فأيا كانت الأشياء التي يتصايف أن تريدها، فإن صالحك يكمن في الحصول عليها. إن أفلاطون يقدم فيما بعد في محاورة جورجياس شخصية كاليكلس Callicles (التي ليست شخصية واقعية فيما يبدو، أو على الأقل شخصية باسم مستعار) لكي يضيف مزيداً من الوضوح على موقف جورجياس، بقوله:

كيف يمكن للإنسان أن يبرهن على أنه سعيد إذا كان مستعبداً من أي امرئ آخر؟ فبالأحرى، نجد أن ما يكون رائعاً ومفطوراً...

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

هو أن الإنسان الذي يعيش بشكل صحيح ينبغي أن يتيح
لشهوته أن تحصل على أكبر قدر ممكن مما تبغيه وألا يقيدها.
وعندما تحصل هذه الشهوات على أكبر قدر ممكن مما تبغيه،
فإنه ينبغي أن يكون قادرا على تكريس نفسه لها من خلال
شجاعته وذكائه، وأن يشبعها بأي شيء تكون لديه شهوة فيه على
الفور. (491e - 492a).

إن الحياة «بشكل صحيح» تعني هنا: الحصول على أكبر قدر ممكن من إشباع
أكبر قدر من الرغبات، حينما تنشأ. وأكبر قدر من الإشباع يأتي من إشباع أكثر
الرغبات شدة. فعندما تظهر رغبة أو تشتد قوتها؛ فينبغي إذن إشباعها.
ولا ينكر أفلاطون أن الناس عادة ما يكونون في واقع الأمر في مواجهة كثرة من
الرغبات. وهو في محاوره «الجمهورية» يعرض نظرية في الشخصية الإنسانية - أو
في «النفس» على حد تعبيره - والتي تتألف وفقا لهذه النظرية من «أجزاء» (أهمها
ثلاثة هي على التوالي: العقل، والروح، ومجمل «الشهوات».)
وبوجه عام، وبمناى عن التفاصيل الجزئية لنظريته في النفس، فإن أفلاطون محق في
هذا. فما يقدم ذاته لنا هو - كما نعيش حياتنا - كثرة منتشرة بشكل ما من: الأهداف،
والمتع، والأحكام والأفكار حول ما له قيمة، والرغبات، وما إلى ذلك. وهذه الأشياء لا
تقدم ذاتها للوعي المعتاد للشخص باعتبارها مجموعا أو كلا واحدا واضح التعريف.
وقبل أن نتناول موقف أفلاطون من (أو مما يطرحه باعتباره) رؤية جورجياس،
فإنني يجب أن أذكر هنا أن الرؤية القائلة بأن الخير يكمن في الحصول على ما
نريده، هو أمر يظهر في أشكال متنوعة عبر تاريخ السعادة.

وفي عصر اليونانيين القدماء تم تقديم تفسير لهذه الرؤية بواسطة أحد
المعاصرين لأفلاطون، وهو أريستوبوس السيريني Aristippus of Syrene (*) الذي
فقدت أعماله كلها تقريبا، ولم يُعرف عنه إلا القليل بعد ذلك؛ كما كان هناك تفسير
آخر اقترحه هوبز Hobbes الذي عُني بالمشكلات المتضمنة في الموقف الذي أبداه

(*) Syrene مدينة يونانية قديمة تقع في جزيرة سيرينيك، أسست سنة 630 قبل الميلاد، وكانت مركزا ثقافيا
اشتهر بمدارس الطب والفلسفة [المترجم].

أفلاطون (انظر الفصل الثالث). وبشيء من التعديلات والتفصيلات الإضافية، برزت هناك صورة معدلة من هذه الفكرة فيما يسمى بنظريات الخير التي تقوم على «إشباع الرغبة»، وهي النظريات المرتبطة «بنظرية التفضيل» التي أنشأها فلاسفة وعلماء اقتصاد (الفصلان الثالث والسادس).

إن صياغة هوبز لهذه الفكرة في منتصف القرن السابع عشر معروفة جيدا في أيامنا هذه. وقد استخدم هوبز كلمة «النعيم» Felicity التي تعد - مثل كلمة «الخير» وكلمات أخرى - أقرب إلى التكافؤ بشكل لائق - في استخدام معظم الناس - مع كلمة «السعادة». ويصف هوبز النعيم بهذه الكلمات:

إن النجاح المتواصل في الحصول على تلك الأشياء التي يرغب فيها الإنسان من حين إلى آخر، أي النجاح على نحو متواصل، هو ما يسميه الناس النعيم. (Leviathan, ch. 6).

وفي هذا الوصف (الذي لا يقدم مجمل رؤية هوبز)، يكون لدى المرء تيار «متواصل» من الرغبات، وتكمن السعادة في إشباع تلك الرغبات حينما تتفجر (انظر الفصول الثالث والرابع والسابع).

وفي محادثة جورجياس يطرح أفلاطون نقدا للموقف الذي يناصره جورجياس وكاليكليس. وابتداءً، فإنه يجعل كاليكليس يشعر بعدم الارتياح لكون أهدافه يمكن غالبا أن تتضارب. وعلى وجه الخصوص، فإن هناك أشكالا من التضارب بين رغبات معينة لديه وآراء لديه فيما يتعلق بتحديد الرغبات التي تعد خيرا بالنسبة إليه. ويصبح كاليكليس غير متحمس للدفاع عن مقولة أكبر إشباع ممكن لأي رغبة كانت. فهو يعتبر بعض الرغبات مخزية أو تافهة أو كليهما معا.

إن أفلاطون يقدم شخصية سقراط في مواجهة كاليكليس (وجورجياس ضمنا) على النحو التالي:

أخبرني الآن إذا ما كان شخص ما لديه حكمة جلدية ينبشها بأظافره، ويمكنه أن ينبش في محتوى قلبه وفي مجمل حياته الطويلة، يمكن أيضا أن يحيا حياة سعيدة. (494D).

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

يتراجع كاليكليس عند هذا الاقتراح. فهو ببساطة يرفض أن ينظر إلى حالة الشخص الذي ينبش بأظافره باستمرار حكته الجلدية باعتبارها حالة جيدة، حتى إذا كانت هذه الحالة تعد بالفعل بمنزلة الإشباع الأشد كثافة لأشد رغبة إلحاحا من الرغبات التي تكون لديه في وقت ما أو خلال حياته.

ومن المفترض - فيما يرى أفلاطون - أن كل شخص لديه حيرة فيما يتعلق بتحديد احتياجاته التي ينبغي إشباعها. فالناس لا يريدون لرغبات معينة أن تشبع - وبالتأكيد ليس إلى درجة إقصاء رغبات أخرى. فالواقع أنهم يرغبون في ألا تُشبع رغبات معينة لديهم، أو يرون أنها لا ينبغي إشباعها. وهم على استعداد لأن يكبحوها:

إن الأطباء يسمحون عموماً لشخص ما بأن يشبع شهواته، بأن يأكل حينما يكون جوعان، على سبيل المثال، أو بأن يشرب حينما يكون عطشان، بقدر ما يحتاج من الطعام والشراب حينما يكون بصحة جيدة؛ ولكن حينما يكون مريضاً، فإنهم لا يسمحون له بأن يشبع ما يشتهي... (505a).

إن حالة الشخص الذي لديه حكة جلدية والتي يضعها أفلاطون في مواجهة كاليكليس، هي حالة شبيهة بذلك. فالمرء هنا يريد بالتأكيد أن ينبش حكته الجلدية، ولكنه لا يريد أن يكون شخصاً يقضي مجمل حياته في نبش حكة ما. ورؤية كاليكليس تورطه في تناقض: فهو يهدف إلى إشباع كل رغباته على الفور، وأن يتيح لكل رغباته أن تصبح طليقة، كي يمكن إشباعها؛ وأحياناً يرغب في نبش حكته، ولكنه أيضاً (كما يبين له أفلاطون) يرغب في ألا يقضي كل وقته في إشباع تلك الرغبة الجزئية. ثم ينقض عليه أفلاطون دفعة واحدة بحيث يجعله يتبين كلا الأمرين معاً: (أ) أن هناك رغبات معينة يريد ألا تكون لديه (أو ألا يكون لديه الكثير منها)؛ لأنه يعتبرها رغبات وضيعة، (ب) وأن موقفه ينطوي على نوع من التناقض.

وبالمناسبة، فإن أفلاطون هنا - وعلى نحو أكثر صراحة في الجمهورية - يطرح وجهة من النظر أكد عليها، فيما بعد، جوزيف بتلر Joseph Butler في القرن السابع عشر (انظر الفصل الرابع). إن الناس في واقع الأمر لديهم رغبات متعلقة - إن جاز القول - برغبات أخرى. وهذا يعني أن شخصاً عادياً ما تكون لديه رغبات

يتعلق موضوعها بالكيفية التي يريد بها لرغباته أن تكون، أو بالكيفية التي يريد بها إشباعها، إذا كان يمكن له إشباعها على الإطلاق. (إن «الرغبات من الرتبة الثانية» هي العبارة التي يستخدمها أحيانا الفلاسفة في أيامنا هذه، ومن الأمثلة المعاصرة على هذه الرغبات حالة الشخص الذي يرغب في التدخين ولكنه يرغب أيضا في ألا يرغب في التدخين، أو على الأقل يرغب في أن تكون رغبته في التدخين غير فعالة). وهكذا، فإن الناس، بمنأى عن اهتمامهم فقط بالمسائل الخارجة عنهم أو عن أجسامهم، يكونون أيضا مشاهدين لأنفسهم وقضاة يحاكمونها؛ وبالتالي فإنهم لديهم أهداف لها مرجعية ذاتية وتخضع لتأمل الذات.

إلى أين نتجه من حيث نبدأ

لقد رأى أفلاطون أن حالة تضارب الأهداف - بمنأى تماما عما يسميه جورجياس «الخير الأسمى» - هي حالة سيئة بالنسبة إلى الشخص الذي يكون فيها. ونحن يمكن أن نفهم مبرراته حينما نتأمل تفكيرنا اليومي فيما ينبغي أن نفعله. وفي التفكير العادي، فإن تضارب الأهداف قصير الأجل يكون مناسبة للتفكير. فالمرء لا يمكنه أن يفعل كل شيء في وقت واحد. فعندما يتضارب هدفان عاجلان، فإنك يكون عليك أن تقرر ما ينبغي أن تفعله الآن. وحتى عندما يكون هناك مشروعان غير متعارضين في جوهرهما، فإن الشروع فيهما في وقت واحد لن يكون ممكنا في العادة. فالحياة مملوءة بالأهداف المؤجلة، وبتفضيل هدف على آخر في اللحظة الراهنة. وموقف شبيه بهذا يحصل في حالة الشخص المدخن. فهل تكون اللحظة الراهنة هي اللحظة التي ينبغي فيها التدخين، أم اللحظة التي ينبغي فيها الإقلاع عن التدخين؟

وهذا النوع من الحالات يخبرنا أن تضارب الأهداف، أو كثرة الأهداف التي لا يمكن العمل على إشباعها في وقت واحد، ينبغي التعامل معها بشكل ما. ومع ذلك، فإن مثل هذه الحالات لا تخبرنا بكيفية التعامل مع التضارب. فهي لا تخبرنا إذا ما كان هدف ما ينبغي التخلي عنه، أو إذا ما كانت الأهداف المتضاربة ينبغي التنسيق بينها (بحيث يتم إرجاء أحدها إلى أن يتم الاعتناء بالآخر)، أو إذا ما كانت مزايها الجديرة بالاعتبار ينبغي قياسها بشكل ما بعضها بالنسبة إلى بعض، أو

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

بطريقة أخرى إضافة إلى ذلك. والحقيقة أن هذه الحالات لا تخبرنا حتى أن تضارب الأهداف يكون شيئاً سيئاً، فهي تبين لنا فقط أن تضارباً ما ينبغي عادة أن يكون مناسبة لنوع ما من التفكير فيما ينبغي أن نفعله.

إننا في الغالب نتعامل مع الأهداف المتضاربة بطريقة محدودة وعلى المدى القصير. فأنت لديك أشياء عديدة ينبغي أن تفعلها، وفترة ما بعد الظهر هي الفترة المثالية لكل منها، ولكنها ليست فترة طويلة بما يكفي لتحقيقها جميعاً. ولذلك فأنت تنتقي وتختار من بينها، فتختار أحدها لتبدأ به، وترجئ غيره لفترة تالية، وربما تؤجل أشياء أخرى إلى الأسبوع المقبل. وعادة ما يتخذ التخطيط هذا الشكل. سيبدو لنا أن الفشل في التخطيط يمكن أن يؤدي إلى فقدان الأشياء. ولقد كان أفلاطون كارها بوجه خاص لهذا النوع من النتائج. وفي النص التالي نجد الصورة التي يرسمها «للإنسان الشعبي»:

[إنه يعيش] حياته... يوماً بيوم، منغمساً في الشهوة التي تعرض له كل يوم، فهو حيناً يشرب الخمر ويفرط في اللذة الحسية للشراب، ثم حيناً آخر يشرب الماء فقط والمعتدل من الشراب، وفي وقت ما يمارس الرياضة البدنية، وأحياناً يتكاسل عن كل أموره ويهملها، وحيناً آخر يبدو منشغلاً بالفلسفة، وغالباً ما يهتم بالسياسة فيصدر أحكاماً ويدي بأقوال ويفعل ما يطرأ على ذهنه.

(Republic 561c - d)

ولأنه غير قادر على التفكير بتروٍ في تضارب الأهداف وكثرتها؛ فإن هذا - فيما يرى أفلاطون - يؤدي في كل موقف إلى نتائج هزيلة. إن التخطيط يمكن أن يمتد وراء ما يكون فقط في إطار محدود ولفترة قصيرة. فنحن يمكن أن نخطط لمدة شهر أو سنة أو لعدة سنوات أو لمجمل حياتنا، مادام في مقدورنا أن نستبصر مداها التقريبي. وبعض الناس يخططون حتى لفترات أطول تمتد فيما وراء حياتهم. وكما ينظر معظم الناس إلى الأمر هنا، وكما نظر إليه صولون وأرسطو، فإن النظرة الشاملة التي يلقيها المرء على مجمل حياته أو ما هو أبعد منها إنما تتعلق بتفكير المرء فيما تكمن سعادته في مجملها.

إن هذا النوع من النظرة الشاملة ينطوي على حالات كثيرة وكامنة من التضارب بشكل مفرط. وعلى وجه الدقة فإن ما ينبغي للنظرة الشاملة أن تؤدي إليه، إنما يبقى مفتوحا بالنسبة إلى المرء، بناء على ما رأيناه حتى الآن. والواقع أن عدد المقترحات التي قدمها الفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة السعادة في مجملها، إنما يعد كبيرا بإفراط. وفي هذا الصدد، فإن لأرسطو مقترحا يبدو مقنعا إلى حد كبير. فهو يقول في دراسته الأخرى عن الأخلاق، المسماة بالأخلاق الإيوديمية^(*) Eudemian Ethics:

إننا يجب أن نحث كل شخص لديه القدرة على أن يعيش وفقا لاختياره أن ينشئ موضوعا لنفسه... يهدف إليه - قد يكون هو الشرف أو الشهرة أو الثروة أو الثقافة - سوف يقوم بكل أفعاله استنادا إليه. لأنه حينما لا تكون حياة المرء منظمة وفقا لهدف ما، فإن ذلك هو الحماقة. (11 - 1214b6)

وهذه هي إحدى السبل في التعامل مع كثرة الأهداف على المدى الطويل: فلننتق هدفا واحدا ليكون بارزا بمعنى ما. ولكن هذا ليس بالسبيل الوحيد للتعامل مع المسألة هنا.

إننا قد نفكر في نظرة شاملة تنطوي تماما على الشخص، وما إلى ذلك، من قبيل التعامل مع أو الأخذ في الاعتبار كل أهداف المرء، وكل رغباته وقيمه، وهكذا. كذلك فإن «أخذ كل الأهداف في الاعتبار» لا يعني هنا إشباعها. فالمقصود هنا هو فقط أنك إذا أخذت في الاعتبار مجمل حياتك أو مجالا واسعا ما قد تخطط له، وأخذت في الاعتبار كذلك الأهداف وما إلى ذلك مما يكون لديك؛ فإنه عندئذ سوف يكون عليك بالتأكيد أن تصطنع تخطيطا وتعديلا. فحياتك الفعلية لا تنطوي بالتأكيد على مساحة لكل أهدافك، وبعض من هذه الأهداف تكون غير متسقة مع أهداف أخرى بعيدة تماما عن تلك المساحة المحددة.

لقد رأى كثير من الفلاسفة أنك إذا أخذت في الاعتبار كل الأهداف من خلال نظرة شاملة في حالة شخص ما، فإن إحدى النتائج ستكون بمنزلة تقدير أو تقييم

(*) نسبة إلى أوديموس تلميذ أرسطو الذي شرح مذهب أستاذه في الأخلاق في سبعة أبواب، وإن كانت الأخلاق النيقوماخية - التي جاءت في عشرة أبواب - تمثل الكتاب الذي يعبر عن مذهبه كاملا [المترجم].

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

شامل لها. فأنا يمكن أن أتساءل: «هل أنا سعيد؟»، أو «هل كان فلان سعيداً؟»، أو قد يقول المرء شيئاً من قبيل: «لقد كانت أكثر سعادة من أختها». وربما يكون التقييم هنا تقريبياً، ولكنه تقييم يمكن القيام به - وذلك هو الافتراض الكامن وراء رؤية أفلاطون، وهو افتراض يلقي قبولاً واسعاً. وإذن فإن كلمة «سعيد» يمكن التفكير فيها باعتبارها معبرة عن تقييم إيجابي (أو عن تقييم اختياري في بعض الحالات).

إذ يبدو أنه من المقبول التأكيد على أننا نكتسب أو ننشئ مفهوم السعادة، بالبدء بفكرة الأخذ في الاعتبار سلسلة ضئيلة من الأهداف المحدودة على النحو الذي ذكرناه، ثم نوسع بعد ذلك تلك الفكرة بحيث تشمل مجمل حياة ما، أو مدى ما مشابهاً، بما ينطوي عليه من جملة الأهداف التي قد تكون لدى المرء في هذه الحياة. وبعد ذلك نحاول أن نقرر كيف يمكن أخذ كل هذه الأهداف في الاعتبار في إطار هذا المدى - سواء من حيث التنسيق بينها أو تقليصها أو الانتقاء من بينها، على سبيل المثال.

وإذن فإن مفهوم السعادة يمكن التفكير فيه باعتباره ما ينتج عندما نقرر ذلك - إذا استطعنا. فإكتساب المفهوم يعني أولاً اكتساب محاولة تقرير الكيفية التي نأخذ بها في الاعتبار كل تلك الأهداف، وأن ننجح في فعل ذلك في حدود المدى المثالي. وهذا يعني أنه سيكون محصلة لمحاولتنا في أن نطبق على كل أهدافنا النوع نفسه من التخطيط الذي نشغل به حينما نتعامل على المدى القصير - كفترة العصر على سبيل المثال - مع كثرة من الاعتبارات المتضاربة.

وبالتالي فإن مفهوم السعادة هو بمنزلة النظر للأسلوب الناجح في التعامل مع فترة أقصر وأهداف أقل. ولذلك فإن التدبير المتروى في الكيفية التي يمكن بها أن تكون سعيداً هو بمنزلة النظر للتدبير المتروى في الكيفية التي يمكن بها التعامل مع مجموعة أصغر من الأهداف عبر فترة زمنية أقصر. وهذا يبدو بمنزلة خلاصة أسلوب أفلاطون في الرد على كاليكليس في محاوره جورجياس.

وعلى هذا الأساس، يكون من الواضح إلى حد ما التفسير الذي يطمح إليه مفهوم السعادة. فهو يطمح إلى أن يقرر - بقدر ما يكون ذلك ممكناً - الكيفية التي ينبغي بها لمجمل كثرة الأهداف.. إلخ، أن تؤخذ في الاعتبار من خلال نظرة شاملة للحياة أو لفترة بها أو مجال منها.

إن هذا هو ما كانت تحاول أن تفعله كل التفسيرات التاريخية للسعادة، بطريقة ما أو بأخرى وبقدر ما أو بأخر. وأن يكون لدينا فكرة محاولة فعل هذا، إنما يبين لنا أننا - على الأقل أو إلى حد ما - لدينا تصور عن السعادة. وفي مقابل ذلك، فإن هناك بعض الفلاسفة يرون أننا لا يمكن أن نقرر كيف يمكن لكل هذه الأهداف أن توضع في الاعتبار؛ لأنه من الواضح أنه لا يمكن ذلك. وأحيانا ما توحى كلمات هوبز Hobbes بمثل هذا التفكير:

ليس هناك شيء من قبيل الغاية القصوى *Finis ultimus*
أو الخير الأسمى *Summum bonum* مما يرد في كتب فلاسفة
الأخلاق القدماء. (*Leviathan, ch. 11*)

وعلى نحو مشابه يقول كانت في كتابه «نقد العقل العملي» Critique of
:Practical Reason

من المستحيل بالنسبة إلى الموجود الأكثر بصيرة والأكثر قدرة في
الوقت ذاته - وإن كان متناها - أن يصوغ هنا تصورا محددا عما
يريده بالفعل. (*Bk II, ch.ii*)

وعلى أقل تقدير، فإن هوبز وكانت كانت لديهما شكوك قوية فيما إذا كان
يمكن أن نصوغ تصورا واضحا عن السعادة، وعما إذا كانا يمكن أن يكونا على حق
في تصورهما هذا (انظر الفصل السابع).

من المتوقع بالنسبة إلى أي تفسير واضح للسعادة أن يبين لنا كيف يمكن - بوجه
عام - لكل الأهداف أن توضع في الاعتبار عند تقدير أو تقييم حالة شخص ما.
وهذا التفسير سوف ينطوي على طريقة لبيان - على أساس كل تلك الاعتبارات - ما
الذي يجعل الحالة أفضل أو أسوأ. والتفسير يمكن أن يبين لنا ما الذي تطلبه حالة
ما لتكون حالة مثلى. وهذا ما حاول أن يفعله أفلاطون وفلاسفة آخرون (انظر ما
يلي والفصلين الرابع والسابع). وقد ينطوي هذا على تفسير الدور الذي يكون لكل
هدف في أفضل حالة يكون فيها المرء (وربما يضع في الاعتبار تفصيلات الأحوال).
وهو أيضا سوف يوضح لنا السبب في أن الأهداف التي لا يكون لإشباعها مكان في

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

مثل هذه الحالة - وفقا لبعض معين من اللذات الغرائبية - إنما تكون مستبعدة من هذا التفسير؛ ويوضح لنا السبب في أن أهدافا أخرى - مثل مشاهدة مصارعة المحترفين في التلفاز - يكون لها مكان ضئيل للغاية في هذا التفسير.

ألا يمكن أن نتوقع من أي تفسير فلسفي للسعادة أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وأن يقدم لنا اتجاهات معينة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن بها لشخص ما أن يكون سعيدا أو أكثر سعادة؟ إن بعضا من تاريخ السعادة يبين لنا محاولات في تقديم هذا التفسير - ليس فقط مجرد توصيف عام للكيفية التي ينبغي بها للاعتبارات المتنوعة أن يُعتمد بها في التفسير، بل تقديم توجيهات مباشرة عما ينبغي أن نفعله. إن عددا كبيرا من فلاسفة اليونان القدماء (أبيقور Epicurus والرواقيين Stoics من أمثال: إبيكتيتوس Epictetus) قد اضطلعوا بهذه المهمة. والعديد من الفلاسفة أنفسهم يقولون بأن هذه المهمة هي دور الفلاسفة، وهو الدور الذي يهربون منه حينما لا يقدمون نصيحة معينة، أو على الأقل مناهجَ يساعد بها الناس أنفسهم.

ولكن من المؤسف القول إن الفلاسفة في مجموعهم سيئون في أداء هذا الدور (وهم حتى يؤدونه بشكل أسوأ من أدائهم حينما يفكرون في السياسة). لقد قدم أفلاطون أحد الأمثلة الشاهدة على هذه الحقيقة في محاورته الجمهورية، وقدم محاولاته الفاشلة (فيما يبدو) في وضع الأفكار المعبرة عن هذه الحقيقة في مجال التطبيق العملي. والنصيحة العملية للفلاسفة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن أن نكون سعداء، ليست بأفضل حالا على الإطلاق (والحقيقة أنه ربما تكون أسوأ) من النصيحة التي يمكن أن يقدمها الشخص العادي. فهم بوجه عام لا يعرفون القدر الكافي من الحقائق المرتبطة بموضوع السعادة، وليس لديهم الاعتدال السوي. وفي هذه الحالة، لا تكون هناك أي نقطة ارتكاز تجسد هذا الدور في تصور أي شخص عن وظيفة الفلاسفة.

وفي مقابل ذلك، فإن كل شخص تقريبا - سواء أكان فيلسوفا أم لم يكن - يشعر بأنه مجبر على تشكيل تصور ما عن السعادة، مهما كان غامضا، حينما يتم تطبيق هذا التصور على نفسه. أي أنه يشعر بأنه مجبر على أن يقرر طريقة ما يمكن بها أخذ كثرة الأهداف في الاعتبار، أيا كانت النتيجة المحددة المترتبة على هذه الاعتبارات. بل إن الفرد يشعر بأنه مجبر على أن يتيح لهذا التصور - بكل ما فيه من تشويش - أن يكون له دور ما في تدبيراته، حتى إن ظل هذا التصور في الخلفية الغامضة فحسب.

امتدادات السعادة: استطراد مختصر

لقد تحدثت حتى الآن عن سعادة أو خير الموجودات البشرية الفردية. غير أن هناك أشياء أخرى توصف غالباً بأنها «سعيدة» أيضاً، ومن ذلك على سبيل المثال: الجماعات من الناس، والمجتمعات، والتجمعات البشرية، والأمم، وهكذا؛ وبالمثل أيضاً القطط والكلاب، ومحصول الغلة في الحقول (وفق رأي لوكريتيوس). ومن بين هذه الأشياء، فإن الثلاثة الأولى منها هي التي تم التأكيد عليها باعتبارها توصف بأنها «سعيدة» أو «تعسة» بالمعنى نفسه الذي يوصف به الفرد. وتحاول جمهورية أفلاطون - بطريقة فاشلة - أن تفسر الخير والعدالة في دولة المدينة (city - state polis) في الوقت نفسه وبالنحو ذاته الذي يفسر به خير الشخص.

إن سعادة جماعة أو مجتمع ما هي أمر مختلف تماماً عن سعادة فرد ما، بحيث يقع خارج نطاق رؤية هذا الكتاب. إن هذا الأمر يبدو واضحاً. حتى إذا كانت الجماعات والمجتمعات لها أهداف وتتخذ قرارات وأفعالا، كما يفعل الأفراد، وتكون بمنزلة كيانات «إضافية بالنسبة إلى» أعضائها ومواطنيها؛ فإن هذا لا يبين لنا أن كل هذه التصورات تنطبق عليها بالطريقة أو المعنى نفسه الذي تنطبق به على الأشخاص الذين تتألف منهم هذه الكيانات. ذلك أن ما يشكل سعادة مجتمع ما بالنسبة إلى حالة أجزائه، إنما يكون مختلفاً للغاية عما يشكل سعادة شخص ما. حقا إنه يكون لدينا بعض من الصعوبات في فهم سعادة جماعة ما تماثل الصعوبات التي تكون لدينا في فهم سعادة شخص ما. ولكن هذه الحقيقة نفسها يمكن رؤيتها على نحو أفضل من خلال التركيز أولاً على التصور الأخير للسعادة.

تقييم أحادي

إن ما يمكن أن نلتمسه من خلال تفسير فلسفي للسعادة - كما قلت - هو أن يبين لنا هذا التفسير بوضوح كيف يمكن لكل الأهداف والرغبات... إلخ، أن تعمل بانسجام وأن توضع في الاعتبار خلال عملية تقدير وتقييم حالة شخص ما.

هل يصدق هذا التفسير ذاته على كل فرد؟ هل يصدق هذا التفسير ذاته على فرد معين من خلال الأحوال المتنوعة لحياته؟ أم أن سعادة شخص ما تختلف تماماً

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

عن سعادة شخص آخر، ويمكن لسعادة شخص ما في فترة ما أن تكون مختلفة بشكل أساسي عن سعادة شخص آخر؟

عندما يحاول الناس أن «يحدثوا انسجاما» بين كثرة من الاعتبارات، ويتساءلون «كيف تسير الأشياء» أو «كيف سارت حياة شخص ما»، فإن هناك حقيقة صادمة فيما يتعلق بما يفعلونه، وهي حقيقة تنعكس في مجمل تصور السعادة وتاريخها. إن الناس يكون لديها غالبا ميل لا يُقاوم في الإجابة عن هذا التساؤل بطريقة أحادية. وتلك حقيقة، على الرغم من أن كل شخص يعرف بطريقة ما أن سعادة الناس لها مظاهر مختلفة متنوعة. وعلى الرغم من ذلك، فإن كل شخص تقريبا يحاول أن يجد إجابة أحادية، لتنطوي على كل الاعتبارات التي تكون لها صلة بتقييم حالة الناس، وتلخص بشكل تام تسير أمورهم على ما يرام أو كيف سارت أمورهم على ما يرام. ومن المؤكد أن هناك بعض الاستثناءات من هذا التعميم، يدخل فيه آراء بعض الفلاسفة المهمين (الفصلان الثاني والرابع). ومع ذلك، فإن كلمة «السعادة» في معظم طرق التفكير تُستخدم لتفسير تقييم شامل أحادي لحالة فرد ما.

وبطبيعة الحال لن يوافق كل شخص على أن كل الأفراد يقومون أو يستخدمون هذا المعيار ذاته في التقييم. فهناك - على سبيل المثال - نوع معين من النسبية يرى أنه ليس هناك مقياس فريد للسعادة يكون ملائما لكل شخص. فسوف يقول كل واحد منهم على الفور: «إنك تقيم حياتك بطريقتك، وأنا سأقيم حياتي بطريقتي».

إن هذا النوع من النسبية يبدو طبيعيا تماما. ويبدو أنه بالنسبة إلى قدر قليل تماما من الناس أكثر طبيعية إلى حد كبير من النسبية المناظرة التي تتعلق بالصواب والخطأ. ولا يبدو غريبا أن أقترح أنني إذا كنت قد وُلدت نرويجيا أو تبتيا أو أنغوليا، أو كنت أكثر ذكاء أو لياقة إلى حد كبير مما أنا عليه، فإن معيارا مختلفا تماما سيتم تطبيقه على حالتي. إن هذه الفكرة النسبية يمكن أن تبدو صحيحة حتى إذا رأى المرء أن معايير الاتساق والعدالة تكون بطريقة جوهرية ما واحدة بالنسبة إلى الجميع.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الناس عندما يقصرون انتباههم على أنفسهم على النحو الذي يكونون عليه بالفعل، فإنهم عادة ما لا يكونون على استعداد للقول:

«إنني ينبغي أن أقيم حياتي على هذا النحو يوم الثلاثاء، وعلى ذاك النحو يوم الأربعاء، وكلا النحويين سديدان بالمساواة، وليس هناك معنى للسؤال عن أي التقييمين يكون صائبا».

وعلى العكس من ذلك، فإن الناس يريدون أن يكونوا قادرين على أن يقولوا أشياء مباشرة عن أنفسهم، من قبيل: «إن أموري تسير على ما يرام»، أو «إنني في حاجة إلى أن أسير أموري بشكل أفضل»، «إذا حدث كذا وكذا، فإن حياتي عندئذ سوف تنهار»، أو «إذا استمر هذا الوضع، فإنني سوف أفعل قدرا كبيرا من الأشياء». إن الشخص يتطلع إلى تقييم أحادي لحالته كي يركز عليه، حتى إذا لم يكن يعرف على وجه الدقة كيف ينبغي أن ينشئ هذا التقييم. وهذا هو السبب في أنه يعتقد أنه ينبغي أن تكون هناك إجابة أحادية عن سؤاله: «ما الذي تقوم عليه سعادتني؟»، حتى إذا كان يعتقد أن شخصا آخر قد يجيب بطريقة معقولة عن السؤال وفقا لمعايير مختلفة.

من السهل إيجاد الدليل على هذه المسألة في تاريخ السعادة. ولقد قدم أرسطو مثلا توضيحيا على الميل الطبيعي للتطلع إلى طريقة أحادية في تقييم المرء لحالته ككل. وإن توجه المرء نوعا ما ضد ميله الطبيعي بالقول بأن هناك كلمات (بما في ذلك كلمة «الخير») يمكن استخدامها بطرق مختلفة، فإنه لم يكن مستعدا بطبيعته لأن يقول ذلك عن كلمة «السعادة» كما تنطبق على الموجودات البشرية. فهو لم يسمح بتقديم كثرة من التقييمات للأنواع المختلفة من السعادة البشرية. فهو قد أراد أن يعرف السعادة البشرية، بأن يبين ما طبيعتها، لا بأن يصف تنوعا من الأشياء التي يمكن أن تكون عليها السعادة.

وعندما يصل أرسطو إلى بيان ما يعتقد أنه يمثل طبيعة السعادة، فإنه لا يسمح أبدا بحق اختيار الرأي بأن السعادة يمكن اعتبارها في الوقت ذاته أشياء متنوعة. فهو يقول إن السعادة البشرية هي:

نشاط النفس وفقا لفضيلتها، أو إذا كان هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا^(*).

(Nicomachean Ethics 1098a 17 - 18)

(*) تأكيد العبارة بحروف سوداء هو من وضع المؤلف، وليس من وضع أرسطو.

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

أي أنه لم يقل: «أو إذا كان هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإن «السعادة» عندئذ تشير إلى أشياء عديدة مختلفة».

وهذا يعني أن أرسطو يفترض أنه حتى إذا كان هناك إلحاح للقول بأنه توجد هناك كثرة من الأشياء تسمى «سعادة» (انظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع)، فإنه ينبغي أن يتصدى لهذا القول وأن ينظر إلى السعادة باعتبارها شيئاً أحادياً. وتأمل مثالا آخر أكثر إدهاشاً من هذا. لماذا نجد في المسيحية فكرة يوم الحساب، بدلا من - على سبيل الافتراض - أسبوع الحساب أو شهر الحساب، الذي يتألف من كثرة من أيام الحساب لأجل إصدار أحكام مختلفة تتعلق بالفئات المختلفة من التقييم، مثلما تكون الأحداث المختلفة في الألعاب الأولمبية؟ لماذا - بعبارة أخرى - يبدو أنه من الملائم بالنسبة إلى دين من هذا النوع أن يكون فيه حكم شامل أحادي؟ وهذا السؤال - الذي يصعب أن ينشأ إن كان قد نشأ على الإطلاق في عقول البشر - يبين لنا كيف يكون الميل الطبيعي متأسلا تماما نحو التفكير في أن تقييم حالة المرء يمكن أداؤها دفعة واحدة(*) .

الانسجام الأفلاطوني

بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة، فإن الطريقة الواضحة في الاستجابة لكثرة الاعتبارات وما تنطوي عليه من تضارب - على النحو الذي بيناه - إنما تتمثل في الاعتقاد بأن السعادة يجب أن تكون أهدافا منسجمة، وما إلى ذلك. ومن المؤكد أن هذا الاعتقاد كان يتمثل في رؤية أفلاطون. والحقيقة فيما يبدو أنه رأى أن هذا الاعتقاد لا يمكن تجنبه. فهو في وصفه لـ «الإنسان الخير تماما» (Rep. 427e)، يبين لنا الانسجام في نفس هذا الشخص أو في شخصيته. فمثل هذا الشخص:

لا يسمح لأي جزء منه بأن يقوم بعمل أي جزء آخر، أو يسمح للأجزاء المتنوعة فيه بأن تتداخل بعضها في عمل البعض الآخر منها. فهو ينظم ما يتعلق بخيره الخاص، ويتحكم في نفسه. إنه

(*) المثال الذي يضربه المؤلف هنا غير موفق، بل لا يخلو من السذاجة؛ لأنه يخلط بين ما ينتمي إلى العقيدة الدينية فيما يتعلق بقدرة الله، وما هو بشري؛ فالاعتقاد بوجود الله ينطوي ضمنا على الاعتقاد بقدرته اللامتناهية؛ ومن ثم لا يصح تصويره باعتباره عاجزا عن الحكم أو الحساب لمختلف الأحداث وتنوعها وتعددتها اللانهائي، وإلا كنا نتصور الله كما نتصور قاضيا في محكمة بشرية أو حكما في مباريات [المترجم].

يضع نفسه في نظام، ويجعل أجزاء نفسه منسجمة... مثل نغمات محددة في تآلف موسيقي. فهو يربط هذه الأجزاء معاً، وما بينها من أجزاء أخرى، وعلى الرغم من أنه ينطوي على كثرة، فإنه يصبح واحداً تماماً، معتدلاً ومنسجماً. (Rep. 443d)

إن تفكير أفلاطون موجه باعتبارين، كلاهما قد أصبح له تأثير بعيد. واحد هذين الاعتبارين هو أن التضارب بين الأهداف يعد أمراً سيئاً بالنسبة إلى المرء. والاعتبار الآخر هو أن السعادة إذا لم تكن نوعاً من الانسجام، فإنه لا يمكن تقديم تفسير واضح لها أو فهمها.

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى، فقد كانت مبررات أفلاطون هي ما يلي: فهو في المقام الأول يرى أن الشخص الذي لا تكون أهدافه متسقة يكون محكوماً عليه بالإحباط. وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى أنه إذا كان هناك هدفان لا يمكن إشباعهما معاً، فإن أحدهما إذن سيتم إحباطه. والإحباط بطبيعة الحال أمر سيئ. وهكذا فإن أفلاطون يصف «سجن البيت» الذي تُحبس فيه الشخصية «المستبددة» بأنه «... ممتلئ بوفرة وحشد من المخاوف والشهوات... والشر والنهم مثلما يكون صاحبه» (Rep.579b). فتعاسة الطاغية يسببها إلى حد كبير أنه تكون لديه رغبات يعوق بعضها طريق البعض الآخر منها.

وفي المقام الثاني، فقد اعتقد أفلاطون أن التضارب الذي ينشأ داخل نفس المرء يدل على فشل بعض أجزائها في القيام «بوظيفتها الطبيعية». وقد اعتقد أفلاطون أن كل عنصر من الشخصية الإنسانية له وظيفة طبيعية في إحداث امتصاص الطعام الذي يُبقي على البدن بحالة جيدة. غير أن الرغبات «البدنية» تنزع نحو التعدي بعضها على بعض. فالرغبة النهمية في الأكل - على سبيل المثال - قد تدفع المرء إلى الامتناع عن ممارسة الرياضة، وبذلك لا يصبح شكل بدنه جيداً. ويبدو أن أفلاطون يرى أن القيام بالوظيفة الطبيعية هي شيء جيد.

وفي المقام الثالث، فإن أفلاطون يعتقد أنه إذا كان شخص ما عُرضة لهذا التضارب؛ فإن هذا يرجع بوجه عام إلى أن عقله لم يحكم شخصيته. وبوجه خاص فإن عقله لم يحكم رغباته وينظمها. وفي هذه الحالة، فإنه ليس فقط عقله هو الذي

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

لا يقوم بوظيفته الطبيعية - وهي الوظيفة التي تنظم شخصيته وتوجهها - وإنما هذا يعني بالإضافة إلى ذلك (فيما يعتقد أفلاطون) أن عقل المرء عندئذ لا يكون لديه تصور واضح متسق لانسجام كل الرغبات التي ينبغي أن يطيعها الشخص. وذلك فشل للعقل، أي نوع من اللاعقلانية.

إن هذه المسألة الأخيرة تبين بوضوح السبب في أن أفلاطون قد رأى أنه إذا لم تكن السعادة انسجاما في الأهداف، فإنه لا يمكن تقديم تفسير معقول لها - بواسطة فيلسوف أو أي شخص آخر.

ويفترض أفلاطون - مثل كثير من الفلاسفة - أن مجمل المسألة المتعلقة بإيضاح مفهوم السعادة تتمثل في هداية الناس. وقد بينت من قبل أننا يمكن أن نفكر في هذا المفهوم باعتباره ينشأ من جهودنا في تدبر ما يمكن أن نفعله. فمفهوم السعادة - كما أسلفنا كثيرا - هو المماثل لما نفعله عندما نخطط على المدى القصير. وهكذا يبدو أنه يترتب على ذلك أن تفسير السعادة ينبغي استخدامه كمرشد لنا. وهذا يعني أنه ينبغي أن يهدينا عبر الشكوك التي نواجهها عندما نفكر في أهدافنا ورغباتنا المتنوعة والمتضاربة أحيانا. فهو ينبغي أن يخبرنا عما ينبغي أن نفعله عندما تقدم لنا هذه الأهداف والرغبات توجهات متضادة.

وإذا كان مفهوم السعادة ينبغي أن يكون مرشدا على ذلك النحو، فإنه يترتب على ذلك فيما يبدو أنه يجب أن يعين جملة من الأهداف المتسقة. فإذا ما أخبرت بأن تفعل (أ) و(ب) ولكن لا يمكن فعلهما معا، فإنك إذن لم تخبر بما ينبغي أن تفعله. إذ ينبغي أن تقرر بنفسك إذا ما كان ينبغي أن تفعل (أ) أو (ب) أو شيئا ما آخر. وهكذا فإنه يبدو أن التعيين المتضارب للأهداف لا يمكن أن يوضح لنا طبيعة السعادة، إذا ما كان لها أن تقوم بوظيفتها في إرشادنا. وهذا ما يجعل هذا الأمر بلا فائدة بالنسبة إلى الفيلسوف أو لأي شخص آخر. تلك هي مبررات أفلاطون.

إن هذا بالضبط هو السبب في معارضة أفلاطون لتفسير جورجياس للسعادة باعتبارها «الحصول على أي شيء تريده». فإذا كان هذا هو ما يخبرك به جورجياس عما ينبغي أن تفعله، وإذا كانت حاجاتك غير متسقة كما هي الحال بالنسبة إلى معظم الناس؛ فإن جورجياس إذن لم يقدم بأي حال توصية تعد متماسكة ويمكنك أن تتبعها. وهذا هو الموقف الذي يكون فيه كاليكليس، فإذا كان يشعر بالحكة

الجلدية طوال حياته ويحتاج إلى أن ينبش بأظافره حكته، فإن رؤية جورجياس تخبره بأن ينبش حكته، وبأن ذلك هو «الخير الأعظم». ولكن كاليكليس لا يعتقد أن وجود المرء في هذه الحالة يعد شيئا جيدا.

التغير والانسجام

عندما تحدثت عن تضارب الأهداف وانسجامها، فقد قدمت غالبا الأمثلة الشارحة على الفكرة من خلال حالات الاتساق وعدم الاتساق بين الرغبات وما إليها، التي تكون ماثلة لوعينا في وقت واحد: أي التضاربات المتزامنة **synchronic conflicts**. ولكن هناك أيضا تضاربات عبر الزمان - أي تضاربات متغيرة زمنيا **diachronic conflicts** - ينبغي التعامل معها. إن هذه التضاربات تقوم بدور مهم في تفكير أفلاطون. وسوف تكون أيضا مهمة فيما بعد فيما يتعلق بالتصورات الدينامية للسعادة (الفصل السابع).

ولا يرى أفلاطون الحاجة إلى الانسجام باعتبارها فقط رد فعل على التضاربات المتزامنة. فهو في محاورتي «جورجياس» و«الجمهورية» نجده منشغلا أيضا بالتضاربات المتغيرة زمنيا. وعلى أي حال، فإن الوجود البشري ممتد في الزمان. وفضلا عن ذلك، فإن الناس لديهم أهداف، ولديهم أيضا رؤى لأهدافهم ولإشباعها، لا تكون دائما ثابتة عبر الزمان. فنحن لا نحيا فقط في الحاضر، بحيث نكون على وعي فقط بالأشياء التي نحتاج إليها الآن. إن صلتنا بالعالم تتبدل، ورؤيتنا لما نحتاج إليه منه تبدو متأرجحة زمنيا بين التوجه إلى الوراء وإلى الأمام بطريقة معقدة.

إنك في وقت متأخر من الليل تريد أن تستيقظ في تمام السادسة من صباح اليوم التالي. ولكن عندما يحين ذلك الوقت، فإنك تكون نعسان. وفضلا عن ذلك، فإنك لم تضبط المنبه في مساء الليلة السابقة. وأنت تريد أن تواصل النوم حتى التاسعة صباحا. فالواقع أن الاستيقاظ عند السادسة صباحا يبدو فكرة مزعجة، والاعتبارات التي حثتك على أن تفعل ذلك تبدو تافهة. ولكنك عندما تستيقظ في العاشرة صباحا ولا تكون نعسان، تؤيد ما كنت تفكر فيه الليلة السابقة، وتتمنى لو أنك قد استيقظت في السادسة صباحا أو على الأكثر في الثامنة، وتفكر أنها كانت فكرة جيدة.

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

إن هذه الصورة تصبح أكثر إتقاناً من خلال ما يقترن بالتوقع من مشاعر الابتهاج والاستياء (وكثير من هذه المشاعر الأخيرة تكون مخاوف)، وكذلك ما يقترن بالاسترجاع من مشاعر الابتهاج والاستياء. فأنت في المساء تكون مسروراً من فكرة الاستيقاظ في مثل هذه الساعة المبكرة الحاضرة على النشاط، ومشاهدة شروق الشمس؛ وعندما تستيقظ في العاشرة صباحاً - مسترجعاً الأمر - فإنك تخجل من أنك أسأت تقدير الحكم على قدراتك في الاستيقاظ مبكراً، ولكنك أيضاً تسترجع في سرور الشعور بالأغطية التي تدرك.

والأسف العام الذي تثيره مسائل من هذا النوع يتردد حول قضايا تتعلق بمنظور الرؤية. فما وجهة النظر التي ينبغي اتخاذها باعتبارها حاكمة حينما نقيم حالة المرء أو نقرر ما ينبغي فعله؟ فالناس يودون السؤال: «من الذي ينبغي أن يكون حَكَمًا أو موجَّهاً هنا؟ هل أكون أنا هنا الحَكَم في تقرير الاستيقاظ في السادسة أو الثامنة أو التاسعة أو العاشرة أو في وقت ما آخر؟ وإذا كانت «سعادتي» ينبغي أن تُقاس من خلال تحقيقي «لأهدافي»، فهل هذا يعني هدف الاستيقاظ عند السادسة صباحاً أو في وقت ما من الأوقات الأخرى؟

إن أفلاطون يوصي بنمط عام من الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة: وهو أن يصدر الحُكم من خلال رؤية محايدة وشاملة. وهو يرى أنه من خلال تبني تلك الرؤية يمكننا تجنب محاباة اللحظة الراهنة، أو أي لحظة جزئية، «نترنح فيها كالأطفال، ونصفع يد المرء في الموضع المصاب بالألم، ونضيع الوقت في العويل». فنحن بدلاً من ذلك:

من الأفضل لنا أن نبقي ساكنين قدر الإمكان في حالة من الهدوء، لا نغضب ولا نندم؛ لأننا لا يمكن أن نعرف ما يكون في الحقيقة خيراً أو شراً في هذه الأشياء... وليس هناك شيء في الحياة الفانية يستحق الانشغال به بدرجة كبيرة. (Rep. 604c)

إن أفلاطون يرى أن التقييم الذي ينشأ من خلال هذه النظرة الأخيرة له منزلة خاصة. وحيث إن هذا التقييم لم تفرضه الإدراكات الحسية في فترة جزئية، فإنه يكون موضوعياً بمعنى ما. وتلك هي الأحكام التي ينبغي أن تحكم تقييماتنا وأفعالنا، وتتيح انسجاماً ملائماً بين الأهداف.

وعلى هذا النحو ينتهي أفلاطون إلى تقديم تكامل للشخصية وأهدافها على نحو متزامن ومتغير زمنيا معا. ولتحقيق هذه النتيجة فإن محاوره الجمهورية تدعم القول بأن الشخص ينبغي أن تكون له وظيفة أو مهنة. وهو في محاوره جورجياس يؤيد الترتيب المنظم للرغبات والإشباعات. فهو يحثنا على تأمل:

المصورين... والمعماريين أو بنائي السفن أو أصحاب أي حرفة
أخرى نفضلها، ونرى كيف أن كل واحد منهم يضع كل ما يصنعه
في إطار بنية معينة، ويرغم شيئا ما على أن يتلاءم مع شيء غيره
ويناسبه، حتى يصبح الموضوع برمته مجمعا بطريقة منظمة
وبنائية. (503e - 504a)

إن محاوره الجمهورية مبنية على هذه الفكرة ذاتها، وهي أن الفرد الذي يكون في حالة جيدة (مثل دولة المدينة أيضا) هو شخص قد «أحدث انسجاما» بين أجزاء شخصيته، «وربط بين مجمل عناصرها الثلاثة، وجعل نفسه وحدة واحدة، إنسانا واحدا بدلا من أن يكون متكثرا، ومسيطر على نفسه في حالة من التناغم» (443d - e).

ذلك هو نوع الشخصية التي يعتبرها أفلاطون شخصية سعيدة، في مقابل الشخصية المتشردمة للمرء الشعبي.

إن فكرة المنظور المحايد الذي كان أفلاطون أول من طوره، هي فكرة لها ميراث في المفهوم التقليدي الخالد للحصافة. فالحصافة كما تُفهم بشكل متعارف عليه لا تتطلب أن تنتظم كل أنشطة المرء حول وظيفة واحدة لذلك النشاط بالطريقة التي يلح عليها أفلاطون. فأحدى الأمور التي لا تتطلبها الحصافة، هي أن تُعامل كل أوقات حياة المرء على قدم المساواة بمعنى ما.

وعادة فإن التأكيد يتعلق بالأوقات التي تقع في المستقبل إلى حد كبير، ولكن هذا فقط لأن الناس العاديين يميلون إلى إهمالها في خططهم. غير أن الفكرة التي تنبع من الحس الفطري هي التي يتم الحث عليها - كما يفعل الوالدان تجاه أطفالهما - وهي أن الحاضر ينبغي ألا يسيطر على اهتمام المرء بشكل يفوق اهتمامه بالمستقبل البعيد. ولذلك يلح اسبينوزا Spinoza على القول بأن الوقت

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

الذي يواجه فيه المرء شيئاً ما خيراً أو شراً ينبغي ألا تكون له علاقة بالشخص؛ لأن المرء ينظر إلى كل شيء من خلال موقف محايد:

مادام الذهن يتصور الأشياء وفقاً لإملاءات العقل، فإنه يتأثر
بالفكرة على نحو متساوٍ سواء أكانت خاصة بشيء يتعلق بالمستقبل
أو الماضي أو الحاضر.

لأن:

أياً كان ما يتصوره الذهن عندما يكون منقاداً بالعقل، فإنه
يتصور الأشياء تحت الأنواع ذاتها المتعلقة بالأبدية، أعني المتعلقة
بالضرورة... وهو يكون متأثراً بتصور اليقين ذاته... ولذلك، فإنه
سواء أكانت الفكرة خاصة بشيء يتعلق بالمستقبل أو الماضي أو
الحاضر، فإن الذهن يتصور الشيء بمنطق الضرورة ذاتها، ويكون
متأثراً بفكرة اليقين ذاتها. (Ethics, IV. Prop.62)

يقدم لنا سـدجويك Sidgwick معالجة أخرى لهذه الفكرة. فهو يقول بمبدأ
الحصافة، ويحاول أن يمنحه أساساً يماثل النوع ذاته من الأساس الذي بنى عليه
أفلاطون موقفه في مواجهة كاليكليس:

[إن فكرة] «خير المرء إجمالاً»... أمر يوحى بمبدأ... خاص
بالاهتمام غير المتحيز بأجزاء حياتنا الواعية... [أو] يوحى بأن
«المستقبل في حد ذاته ينبغي النظر إليه باعتباره يستوي مع
الحاضر». (The Method of Ethics, p. 381)

الولع بالتضارب

لقد غالى أفلاطون في تقدير مدى المشروعية التي سوف يتبدى عليها تفسيره
للسعادة بوضوح. فمن ناحية، نجد أن تصوره الخاص لانسجام الشخصية (ولدولة
المدينة) قد أصبح أقل إقناعاً بكثير مما كان يتوقعه. والأهم من ذلك، أن هذا نفسه

يصدق على فكرة الانسجام ذاتها. إن عددا كبيرا من الفلاسفة على مر السنين قد عارضوا القول بأنه كلما كان الانسجام أكبر، كان ذلك أفضل. ولقد كان أرسطو أول المعارضين. فهو في مجال السياسة قد أنكر القول بأن دولة المدينة هي الأكثرية وحدة. وهو يقول متحدثا عن سقراط في محاوره الجمهورية:

إنني أتحدث عن مقدمة القياس الذي ينطلق منه برهان سقراط، وهي: «كلما كانت وحدة دولة المدينة [polis] أكبر، كان ذلك أفضل». أليس من الواضح أن دولة المدينة في النهاية يكون لديها قدر كبير من هذه الوحدة بحيث لا تصبح دولة مدينة؟ ذلك أن من طبيعة دولة المدينة أن تكون متعددة. كذلك فإننا ينبغي ألا نبلغ أقصى درجة من الوحدة إن كان ذلك في مستطاعنا؛ لأن هذا سوف يكون بمنزلة تدمير لدولة المدينة. (Politics 1261a15 - 23)

يعتقد أرسطو في هذه الرؤية ذاتها فيما يتعلق بالفرد. فهو يقول إن الشخص السيئ سيكون عرضة لأشكال من التضارب لن يتعرض لها الشخص الخير، ولكنه لم يستثن الشخص الخير من كل أشكال التضارب. والموجود البشري - بوجه خاص - له «طبيعة مزدوجة» (كما أقر ذلك فيما بعد): فهو له جانب عملي وآخر نظري. والنشاط الخاص بكل من هذين الجانبين لا يمكن أن يتوافقا بشكل تام، وبذلك فإنه ينبغي أن يكون هناك اختيار لأحدهما أو للآخر، وهو ما ينتج عنه ضياع لبعض من قيمة أحدهما أو الآخر (NE X.6 - 8; Chapter 4).

وفي حين أن أرسطو ينسب قيمة ما إلى التحرر من التضارب ويركز على هدف واحد، فإن الفلاسفة التاليين قد انحرفوا عن رؤية أفلاطون إلى حد أبعد من ذلك. فبعض المفكرين لا ينظرون إلى هذا النوع من التكامل الذي يقول به أفلاطون باعتباره شيئا مهما لوضع الشخص. وبعض آخر من المفكرين يرون أن تضارب الأهداف - وتعددتها بالتأكيد - يعد أمرا مرغوبا على أنحاء ما، بل إن بعضا منهم يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول بأن الحياة تفتقد الكثير من الخير من دون تضارب فيها. وحينما يُثار هنا اعتراض أفلاطون بأن الأهداف المتضاربة - وعلى الأقل في بعض منها - تؤدي إلى الإحباط، فإن هؤلاء المفكرين يردون على ذلك بالقول بأن

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

إحباط الأهداف يكون في حد ذاته مستحسناً، على الأقل إلى حد ما، أو بالقول بأن وجود أهداف متعارضة هو - على أي حال - أمر لا يبرهن على هذا الإحباط.

إن أفلاطون في محاوره جورجياس - حينما يقول جورجياس وكاليكليس إن أفضل حالة بشرية هي أن يحصل المرء على ما يريد - يجعل الأمر يبدو كأنه لم يحدث لهم خبرة بأن ذلك الجهد غير المدروس لأجل تحقيق أهداف المرء يمكن أن يؤدي إلى صعوبات. ويبدو أن أفلاطون قد سلم بأنه أمر واضح تماماً بالقول بأنه من غير المتسق منطقياً أن يحاول شخص ما تقليل أشكال التضارب. وعلى أي حال، فإن كاليكليس لم يبد أي اهتمام بأن تكون أو لا تكون أهدافه متلائمة معاً. وربما يمكننا أن نعتبره نموذجاً للمفكر الذي لا يعتقد أن تلاؤم أهداف المرء هو أمر يستحق عناء التفكير، أو الذي يعتقد بقوة أنه من الأفضل عدم تكبد عناء التفكير في هذا الأمر. والواقع أن أفلاطون في نقده لكاليكليس يبدو كأنه يلتمس العذر لنفسه كثيراً.

وقد يحدث أن يكون لكاليكليس حاجات متناقضة؛ لأنه يخجل من حياة لا تنطوي على شيء سوى نبش حكة الجلد، ولذلك فإنه لا يريد أن تكون لديه تلك الحاجة، أو على الأقل لا يريد الكثير منها. ولكن لنفترض أنه لا يمانع أن تكون لديه تلك الحاجة وذلك الإشباع لتلك الرغبة عبر كل حياته. إن هذا الافتراض يبدو ممكناً. وإذا كان هناك شخص ما متحرراً من الرغبات الموجهة لرغبات أخرى، فإن أفضل حال فيما يبدو بالنسبة إلى مثل هذا الشخص إنما يقوم على الحصول على ما احتاج إليه في المقام الأول.

ويبدو أن أفلاطون يعتقد؟ على الرغم من ذلك - أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود بشري متحرر من رغبات موجهة، لا مجرد أن كاليكليس لم يتصادف أن يكون واحداً منهم. إن أفلاطون يؤكد أن كل الموجودات البشرية لديها جانب عاقل، مهما يكن ضئيلاً. وهذا الجانب من الشخصية يضع أحكاماً عن قيمة الرغبات المتعلقة بالجوانب الأخرى.

وعلى العكس من أفلاطون يؤكد أريستيبوس Aristippus أنه يمكن لشخص ما أن يكون متحرراً بالفعل من الرغبات الموجهة، وأن الناس من هذا النوع يكونون أكثر سعادة من أولئك الذين يوجهون أهدافهم ويتحكمون فيها ويقومون بتصفيتها.

إن الاقتباس التالي هو أحد الاقتباسات القليلة التي نجت من بين كتابات أريستوبوس:

لقد اعتقد [أريستوبوس] أن غايتنا مختلفة عن «السعادة». فغايتنا هي اللذات الجزئية، بينما السعادة هي بنية من اللذات الجزئية، التي تنطوي على اللذات الماضية والمستقبلية. إن اللذة الجزئية تستحق الاختيار لذاتها، بينما السعادة لا تستحق الاختيار لذاتها، بل من أجل لذات خاصة. والقول بأن اللذة هي غايتنا هو أمر كوننا منذ الطفولة نكون منجذبين إليها من دون أن نخترها مقدما، وأنا بمجرد أن نحصل عليها لا نبحث عن أي شيء آخر أبعد منها، ولا نتحاشى أي شيء آخر عندئذ سوى ضدها، وهو الألم.

(Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, II. 88)

إن أهمية أريستوبوس تكمن في كونه ممثلا لموقف متطرف. فهو ينكر أي حاجة لأي تنظيم للترغبات أو الأهداف في بنية ما، سواء كان هذا التنظيم من خلال عملية تصفية أو من خلال أي شيء آخر. وهو يعتقد أن الحالة الأفضل للمرء هي بمنزلة سلسلة من الإشباعات غير منتظمة في بنية معينة، وهي الحالة التي توصف أحيانا بأنها اغتنام للترغبات «لكل ما يأتي منها في حينها»: أي تلك الترغبات التي تكون لدى المرء في لحظة معينة لأجل الامتلاك المباشر لأمر ما. فهذه هي الترغبات والإشباعات التي تكون لدينا كأطفال. فنحن ينبغي أن نكون كالأطفال، من حيث إننا ببساطة ينبغي ألا نتخذ أحكاما مبرمجة فيما يتعلق بما ينبغي أن تكون عليه الترغبات ذات الرتبة الأولى. فنحن ببساطة ينبغي أن نتخذ رغباتنا ذات الرتبة الأولى كما تجيء (وتذهب)، وأن نحاول إشباعها بقدر ما نستطيع.

إن أريستوبوس يعترض على استخدام كلمة «سعادة» كمترادف لوصف الحالة التي يوصي بها. لأنه يؤمن بأن تلك الكلمة قد اكتسبت تلك الدلالة - التي أرسنها النظريات الفلسفية السابقة من قبيل نظرية أفلاطون - المتعلقة بالبنية المنظمة للإشباعات، بدلا من النظر إليها على أنها مجرد سلسلة من الإشباعات محددة بحالة السعادة الخاصة بما تثيره الترغبات، وبما يتم إشباعه منها. فأريستوبوس يستخدم بدلا من ذلك كلمة «الغاية». ذلك أن إشباع هذه الترغبات هو ما نهدف إليه، من دون أن تكون هناك بنية منظمة تحكمها. وربما ينبغي القول إنه يوصي بأن يكون هناك

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

هدف موجّه واحد، أعني هدف ألا يكون هناك أي «رقيب» على الرغبات العميقة للمرء، (ولكن الأفضل هنا تجاهل الإرباكات المنطقية التي تُحدثها هذه الفكرة بطريقة ضمنية).

إن كاليكليس له أيضا كثرة من الوارثين لأفكاره من المحدثين. ويعد نيتشه Nietzsche واحدا منهم. ونيتشه باعتباره أستاذا كلاسيكيا أحيانا، قد أراد بوضوح أن يجعل قراءه يلاحظون التشابه بينه وكاليكليس. ولذلك فإنه يصل إلى حد الدفاع عن تصادم الرغبات على نحو يتبدى فيه غالبا صوت كاليكليس.

إن الفكرة المهمة التي يراها المرء في كتابات نيتشه هي أن تصادم الرغبات يمكن أن يكون أمرا مرغوبا فيه. فالرغبات تكون كذلك حينما تكون مصدرا لنوع معين من الابتهاج، وحافزا لذلك النوع من الإنجاز الذي يراه نيتشه هائلا ومؤثرا. إن تضارب الأهداف يمنع الحياة من أن تستتب في حالة من الروتين الممل، وأن تقاوم ذلك النوع من «السعادة» الذي يريده أغلب الناس. ولهذا يتحدث نيتشه عن الاختلاف بين «الموجودات البشرية الضعيفة» وغيرهم:

فالسعادة تبدو بالنسبة [إلى الموجودات البشرية الضعيفة] أقرب إلى أن تكون عقارا طبيا مهدئا وطريقة في التفكير (أبيقورية أو مسيحية على سبيل المثال)، أي تبدو في المقام الأول باعتبارها سعادة الارتياح، وعدم الانزعاج، وحالة تخمة الإشباع، التي تبلغ في النهاية حالة التوافق، كأنها «حالة الراحة في أيام السبت»، إذا استخدمنا فصاحة القديس أوغسطين، الذي كان هو نفسه يمثل هذا الموجود البشري.

ولكن عندما يكون للتعارض والحرب في هذه الطبيعة ذلك التأثير لقدر أكبر من سحر الحياة ودافعيتها - وعلاوة على ذلك، فإذا كان هذا المرء يجد بجانب دوافعه القوية التي لا تقبل التصالح، حالة من السيطرة والدهاء في شن الحرب ضد الذات، أي بعبارة أخرى حالة من السيطرة على الذات أو مزيد من الحيلة على الذات قد توارثها أو انخرست في طبعه؛ فإن الدوافع السحرية التي تستعصي على الفهم والتفسير تنشأ عندئذ - إذ ينشأ عندئذ أولئك الناس الغامضون المهياون للانتصار والغواية. (Beyond Good and Evil, ? 200)

كذلك فإن نيتشه ليس لديه اهتمام بالتأصيل النظري الذي يسعى إلى تحديد تام لذلك النوع من الحالة التي يرحب بها. فهو يعتقد أن الاشتغال بتأصيل هذا المشروع النظري ذاته يؤدي إلى انصراف المفكر عن فعل ما يستحقه عصره. كما أنه لم يكن مغرماً بكلمة «السعادة» كعنوان للحالة التي هو مهتم بأن نكون فيها؛ لأنه يرى أن هذه الكلمة تعني فحسب «سعادة الراحة، وعدم الانزعاج، وحالة تخمة الإشباع، والوصول إلى حالة من الوحدة». كذلك فإنك يمكن أن تعتبر نيتشه معارضا لحالة الانسجام والسعادة، بالمعنى الذي فهم به أفلاطون كلا من هذين المفهومين (على الرغم من أنك يمكنك القول بأنه يسعى جاهدا من أجل السعادة بمفهوم أكثر رحابة وأقل تحديدا).

إن نيتشه لديه أسباب محددة وحيية لكونه معاديا لمنحى أفلاطون في تبني مفهوم الانسجام. فحينما نعرف أن المرء يسعى جاهدا نحو أشياء من العسير بل من المستحيل التوافق بينها، هو أمر من شأنه أن يخلق حالة من التوتر في نفس المرء، ويشكل صعوبة للمرء فيما يضطلع به. وهو ينظر إليه باعتباره أمانة على أن المرء يتجاوز ذاته ويستجيب للتحدي. وهذا من شأنه أن يحدث حالة من الابتهاج. فحتى حالة الإحباط يمكن أن يكون لها نتائج ينبغي أن يرحب بها الشخص القوي.

وعلاوة على ذلك، فإن محاولة تجنب النظر فيما إذا كانت أهداف المرء متسقة، إنما هي محاولة في صرف النظر عن فكرة اندماج المفاهيم. إن نيتشه يفضل ذلك الموقف أيضا. وفضلا عن ذلك، فإنه يبدو أن لديه شكوكا؟ على الرغم من أنه لا يفصح عنها تماما (وهو ما لا يتوقع المرء منه أن يفصح عنها) - فيما يتعلق بإذا ما كان المرء يمكن أن يحدد ما الأهداف المتسقة التي يمكن أن يبلغها. فإذا أمكن للمرء أن يبلغ ذلك؛ فإن هذا سيكون شيئا ما يشارك فيه موقف كانت كما سيتبين لنا (انظر الفصل الرابع).

إن القوى (إن أمكننا القول) التي تدعم موقف نيتشه هذا في الترحيب بتضارب الأهداف على الأقل إلى حد ما، أو على الأقل دونما تعاطف تام مع مقولة أفلاطون في انسجام الأهداف - هي قوى قد ربطها كثير من الكتاب بالحركة الرومانتيكية. ويعد بايرون Byron مثلا جيدا في هذا الصدد، إذ يقول:

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

ولكن قبل أن يُنفق من عمره الثلث بزمان طويل،
نَزَلَ بتشايلد هارولد ما يفوق النكبة مرارة:
فقد عافت نفسه ما أتخمها به من ملذات هذه الدنيا...
(*) (Childe Harold's Pilgrimage, I.iv)

إن بعض التضارب في الأهداف يمكن أن يولد الإحباط، فالشخص الذي يستحسن التضارب قد يستحسن الإحباط أيضا. ومن المؤكد إلى حد كبير أن الكتاب من أمثال بيرون يحاولون - غير عابئين بتهديدات حالة المفارقة هنا - أن يقترحوا الكيفية التي يمكن بها أن يتحقق ذلك.

إن رالف والدو إمرسون R. W. Emerson قد سعى إلى تبني اتجاه مشابه لاتجاه كاليكليس - على تضاد بالتأكيد مع اعتراضات أفلاطون على التضارب فيما بين أهداف المرء - من خلال ملاحظته التالية:

إن الاتساق الأحق هو عفريت العقول الصغيرة، يعبده الصغار من رجال الدولة والفلاسفة وعلماء اللاهوت. وليس للنفوس الكبيرة شأن بهذا الاتساق. («Self - reliance»)

ومن الواضح أن إمكان عدم الاتساق يكشف عن ذاته في كل هذه الأفكار، ولكن مما يميز هؤلاء المفكرين أنهم يزدرونه. إن أولئك الذين تكون لهم هيئة مختلفة من العقل يمكنهم بالطبع أن يحاولوا دائما صقل هذا التناقض الظاهري. وإحدى السبل لتحقيق ذلك هي الاتفاق مع نيتشه، على سبيل المثال، في القول بأنه يمكن أن يكون من المثير والمؤدي إلى السعادة في عمومها أن يكون لنا بعض الأهداف التي تتصادم، بل أن نشعر بالتوتر الذي ينجم عن ذلك، ولكن أن تذهب إلى القول بأنه عندما توضع في الاعتبار الرغبة في الإثارة، فإن مجمل مخطط الرغبات يكون متسقا بالفعل، ويكون بمنزلة تضاؤل واضح للإشباع (انظر الفصل الثالث). بل يمكن للمرء القول بأنه مما يفسد هذا الإشباع أن يكون لدى المرء - دع عنك أن يُكرس - الوعي بأن هذا لا ينطوي بالفعل على أي تناقض. ولكننا لسنا في حاجة إلى أن نتابع هذا المسار هنا أبعد من ذلك.

(*) أعانني على ترجمة هذا المقطع الشعري الدكتور مصطفى رياض، أستاذ الأدب بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة عين شمس [المترجم].

وليس كل الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون بقوة كانوا منزعين قدر انزعاجه من الأهداف المتضاربة، أو كانوا مصرين بقوة على انسجام دقيق للشخصية، على الرغم من أنهم لم يذهبوا في ذلك بعيدا مثل نيته أو إمرسون Emerson. وأحد هؤلاء الفلاسفة الأكثر اعتدالا هو بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola (*) .

وكما يتبين لنا من وصف أفلاطون للإنسان الشعبوي (المقدم فيما سبق)، فإنه كان ينفر من التعددية في الأهداف، بل في الشخصية، تلك التعددية التي شاهدها في النمط الشعبوي للإنسان. ولكن بعض المفكرين الأفلاطونيين تماما كانوا منجذبين إلى هذه التعددية ذاتها، أو إلى ما يمكن للمرء أن يراه باعتباره متعدد الجوانب، وهو ما يجري على الضد من رؤية أفلاطون القائلة بأنه في المجتمع المثالي ينبغي على كل شخص أن يقوم بمهمة فردية يكون ملائما لها بالطبيعة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن بيكو ميراندولا كان متأثرا بتنوع القدرات والفاعليات البشرية:

إن الله قد وهب الإنسان - في لحظة إبداعه - البذور الحاملة
للإمكانات: بذرة كل شكل من أشكال الحياة. وأيا كانت البذرة من
البذور التي سوف يزرعها الإنسان، فإنها سوف تنضج وتثمر في نفسه.
فإذا كانت البذرة نباتية، فإنه سوف يكون نباتا؛ وإذا كانت حسية،
فإنه سيكون بهيميا؛ وإذا كانت عقلانية، فإنه سوف يتبدى موجودا
سماويا؛ وإذا كان مفكرا متأملا، فإنه سيكون ملاكا وابنا للرب.

إن بيكو ميراندولا يذهب حتى إلى حد تقديم إمكانية لأن يصبح الإنسان متحدا بالله:

وإذا ما كان ينبغي عليه - غير قانع بالكثرة من كل المخلوقات -
أن يستجمع نفسه في مركز وحدته الخاصة؛ فإنه سوف يصبح روحا
واحدة مع الله، في الظلام المنعزل لله، الذي يبقى فوق كل الأشياء،
والذي يعلو هو نفسه على كل المخلوقات. (Oration on the

(Dignity of Man, 1956: 7 - 9

(*) فيلسوف إيطالي من الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد (1494 - 1463)، اشتهر بكتاباته سنة 1486 لتسعمائة قضية في مختلف الموضوعات الأكاديمية [المترجم].

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

وعلى الرغم من أن النقطة الأساسية لميراندولا ليست هي وحدة الإنسان بالله، وإنما هي التعددية الأساسية للموجودات البشرية التي لم ينكر على الأقل جاذبيتها: «فمن ذا الذي لن ينظر عندئذ بخشية إلى قلب طبيعتنا هذا؟»

إن إحدى الإجابات عن هذا السؤال، كانت بطبيعة الحال هي إجابة أفلاطون. إن القيمة التي ربطها أفلاطون بانسجام الأهداف - كما لاحظت من قبل - كانت مرتبطة بالتكامل المتغير زمانيا مثل ارتباطها بالتكامل المتزامن؛ وبالتالي كانت مرتبطة بالحصافة. ومثلما كان هناك مفكرون غير عابئين أو معادين للانسجام بوجه عام، فإنه كان هناك بالتأكيد أولئك الذين لديهم الاتجاهات المحايدة أو السلبية ذاتها تجاه الحصافة. ولتوضيح ذلك من خلال مثال، فإننا لا يمكن أن نفعل شيئا أفضل من الاقتباس من النص التالي لسيلين Céline:

إن أولئك الذين يتحدثون عن المستقبل هم أوغاد. فالحاضر هو
مناط الأمر هنا. فاستثارة الأجيال المقبلة إنما هي خطاب للبرقات.
(Voyage au bout de la nuit)

ووفقا لهذه النظرة، فإن فكرة تقييم حالة المرء التي تلجأ إلى حالات المرء المستقبلية ليست في النهاية موقفا «محايدا»، حيث يمكن للمرء أن يأخذ كل الأجزاء الزمانية لحياة المرء في الاعتبار - وأسلوب يمكن فيه للمرء في الساعة العاشرة أن يتعامل مع ما سيشعر به في ذلك الوقت وأيضا في الساعتين السادسة والثامنة، وهكذا. بهذه الطريقة فإنه يكون من غير الواضح إذا ما كان سيلين يمكن أن يقنع نفسه بأن يضبط منبه ساعته (انظر الفصل الرابع).

ولكن كيف يتحقق الانسجام؟

على الرغم من الحضور المتواصل تقريبا للآراء المتعارضة، فإن معظم الفلاسفة قد مالوا - بدرجة أو أخرى - إلى قبول وجهة نظر أفلاطون القائلة بأن السعادة يجب أن تقوم على نوع معين من التناغم بين الرغبات والأهداف، إلخ؛ والقول بأن الفلسفة ينبغي أن تحاول إيضاح ما الانسجام وكيف يمكنه أن يقدم لنا تقييما عاما لحالة المرء.

ولكن هذا لم يكن سهلاً. وأحد الأشياء التي يظهرها تاريخ السعادة هو مدى صعوبة هذا الأمر.

إن تصور أفلاطون للوظيفة الطبيعية لكل عنصر من الشخصية الإنسانية، الذي اعتمد عليه في تفسير الدور الصحيح للخير الذي ينبغي أن يكون لكل هدف، لم يفتقر أبداً إلى مدافعين منذ عصره وحتى الوقت الراهن. وفي مقابل ذلك، فإن العديد من الفلاسفة الذين قبلوا شيئاً ما يشبه ذلك التصور، قد طبقوا هذا التصور بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة أفلاطون (الفصل الرابع).

وعلى سبيل المثال، فإن مخطط فرويد الخاص بـ «الهو» (id) (*)، وال«أنا» (ego) (**)، وال«أنا العليا» superego (***)؛ هو مخطط ينحدر من تقسيم أفلاطون للنفس إلى النفس الشهوانية والنفس الروحانية والنفس العاقلة، وإن كانت النفس هنا مدفوعة في كل حالة باعتبارات مختلفة وبمسائل توصي بأشياء مختلفة تماماً. (وبذلك فإن فرويد لا يدافع عن سيطرة تامة على الشخصية من خلال «أنا العليا» التي تناظر سيادة العقل عند أفلاطون). وحتى استخدام أرسطو لفكرة الطبيعة والوظيفة الطبيعية - الذي يشبه من وجوه عديدة استخدام أفلاطون - قد تم تطبيقه بطريقة مختلفة تماماً، وترتب عليه نتائج مختلفة تماماً. غير أن التصورات الرواقية والأبيقورية تتباعد عن أفلاطون بشكل أكبر. وعندما دخلت الأفكار المسيحية في هذا الصدد، فإن النتائج عندئذ أصبحت أكثر اختلافاً. أما الفلاسفة الأكثر حداثة - من أمثال هيوم Hume وكانت Kant وسيدجويك Sidgwick - فإنهم أكثر شكا في استخدام أفلاطون أو أي استخدام مشابه لفكرة الطبيعة في الأخلاق.

ولكن إذا ما رأى المرء أن الخير البشري يكمن في انسجام الأهداف الذي ينبغي أن يكون تفسيره ممكناً، وإذا ما عارض المرء فكرة الطبيعة والوظيفة الطبيعية باعتبارها إيضاحاً لهذا الخير؛ فما الذي يمكن أن يستخدمه المرء عندئذ؟

(*) «الهو» في التحليل النفسي يشير إلى الجانب النفسي من الطبيعة الإنسانية الذي ينطوي على الميول والرغبات الفطرية، وأول من استخدم هذا المصطلح قبل فرويد هو غروديك (Groddeck) [المترجم].

(**) «الأنا» في التحليل النفسي هي الشعور أو الوعي بالرغبات والدوافع، وإن كان بعض منها يكون لا شعورياً [المترجم].

(***) «الأنا العليا» في التحليل النفسي هي الرقيب على سلوكنا الذي يتمثل في سلطة الوالدين والتنشئة الاجتماعية وما يرضى عنه المجتمع بوجه عام [المترجم].

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

إن المشكلة لا تكمن في أنه لا يوجد هناك أفكار أخرى مطروحة. فبخلاف ذلك، هناك الكثير جدا منها. وهناك الكثير جدا من الطرائق التي يمكن بها تطبيق هذه الأفكار. ولكي نوصل فقط إلى القارئ الانطباع بأنه كان هناك - من الناحية التاريخية - نقص في اختيار طريقة التقييم لحالة المرء؛ فإنني سوف أصف قائمتين منهما. وهناك ما هو أكثر من ذلك (مما يرد ذكره في الفصول الثالث والرابع والسابع).

فمن ناحية، يمكن للمرء أن يتخذ وجهات نظر مختلفة لأهدافه وللأشياء التي يعتبرها جديرة بالقيمة أو ممتعة. وليس مناط الأمر هنا أن المرء ينظر إلى هذه الأشياء فقط في أوقات مختلفة (عندما يضبط المرء المنبه، وعندما يرن المنبه، وهكذا). فبالإضافة إلى ذلك، يمكن للمرء أن يميز بين الرغبات والمتع... إلخ. كما تكون بالفعل وكما ستكون إذا ما تزود المرء بمعلومات تامة عنها. ولنفترض - على سبيل المثال - أن المتعة جزء من السعادة (كما تتبدى لي بوضوح، حتى إذا لم تكن هي مجمل السعادة). ولكن هل تتأثر سعادتي بمتعي الفعلية، أو بتلك المتع التي كانت لدي إذا ما كان لدي تجربة أكبر وكنت قادرا على عقد مقارنات بصورة أكبر؟ لقد اتخذ أفلاطون موقفا إزاء الإجابة المتعلقة بالسؤال الأخير. فعندما يتساءل عن الكيفية التي يمكن بها تحديد القيم، فإنه يطرح التساؤل التالي: «من بين... أنماط الناس، أيهم يكون قد حاز أكثر التجارب الخاصة بكل... المتع؟» (Rep. 582b)، وهو يقبل الحكم الذي يرى أنه يصدر عن الشخص الذي تكون له تجربة تامة. ولقد طبق هيوم فيما بعد بزمان طويل رأيا مشابها فيما يتعلق بمسائل الذوق:

حيثما تتنوع أحكام الناس [فيما يتعلق بالذوق]، فإن بعض القصور الخاص بالضلال في ملكاتهم يمكن ملاحظته بشكل شائع؛ فهو قد ينشأ من التحيز في الأحكام، أو من نقص الدربة، أو نقص رهافة الذوق؛ وهناك مبرر لإثبات حسن ذوق شخص ما، ولازدراء ذوق شخص آخر. (« في معيار الذوق »)

كما أن ميل Mill فيما بعد ذلك، كان على رأي مشابه إلى حد كبير:

إذا كانت هناك متعة من اثنتين قد حكم بتفضيلها كل أو أغلب الذين جربوا المتعتين معا، بصرف النظر عن أي شعور بالإلزام

الأخلاقي في تفضيلها، فإنها تعد المتعة المرغوبة أكثر من غيرها.

(المذهب النفعي Utilitarianism، الفصل الثاني)

ولكن كان هناك برهان يُصاغ من وجهة النظر الأخرى. فقد يسأل المرء: لماذا ينبغي أن يتأسس كوني سعيداً أم لم أكن على أساس من أحكام تم اتخاذها من موقف لم أربما لا يمكنني أن أتبناه؟ لماذا ينبغي القول بأنني سوف أحكم على هذا وذاك بأنه مرغوب فيه، إذا كنت في حالة مختلفة عن تلك التي أكون فيها بالفعل أو عادة، بمعنى أن كذا وكذا يسهم في سعادتي التي أكون عليها؟ فربما يعتقد المرء أن ذلك على أفضل تقدير ينبغي أن يسهم في سعادتي على النحو الذي سأكون عليه، لو كنت في هذه الحالة، أو إذا كان ينبغي عليّ أن أغير من نفسي لأكون في تلك الحالة (كما ينبغي أن أفعل ولكنني قد لا أفعل). فإذا ما كنت أفهم لعبة الكريكت، فربما كانت مشاهدي لمباراة في الكريكت ستجعلني سعيداً، ولكنني لست كذلك؛ ولذلك فإنه يبدو من المستحسن عندئذ أن أبرهن على أنها لا تجعلني سعيداً. فلماذا ينبغي للحكم المتعلق بالسعادة أن يكون فيه أي اختلاف عن هذا؟

غير أننا يمكن أن نتخذ بعداً مختلفاً تماماً بأن نتصور - وأن نجد في تاريخ تناول السعادة - استراتيجيات مختلفة للوصول إلى الحالة الجيدة أو الأفضل. وكل هذه الاستراتيجيات تتخذ نقطة انطلاقها من سمات أو أحداث الحياة التي يرغب فيها كثير من الناس، أو يعتقدون أنها خيرة أو جديرة بالقيمة. وهذا ينبغي توقعه - بافتراض أن السعادة تنشأ من الأهداف والاعتبارات التي تكون لدينا.

إن الطريقة التي أستخدمها تتمثل في جمع كل هذه الأهداف والرغبات والمتع... إلخ، والقيام بتنظيمها من خلال مصفاة. فالحالة الخيرة للمرء إنما تكون ناتجة لتنظيم الأنشطة والتجارب التي تكون لدى الناس بالفعل. فبعض من هذه الأنشطة والتجارب - تلك التي تبدى باعتبارها تولد التضارب الذي ينبغي اجتنابه - سوف يتم تعديلها أو تقليصها، وبعض آخر منها سوف يتم حذفه. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن مخرجات المصفاة سوف تمثل نموذجاً منسجماً أو بنية من الأشياء التي تشكلت من مدخلات المصفاة (والتي تتمثل في جملة الأهداف المشوشة التي يحكمها التضارب لدى الشخص الذي يكون محدود القدرة مفتقراً إلى الثقافة). إن

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

أفضل حياة بشرية ممكنة سوف تكون بمنزلة حياة متوافقة مع هذا النموذج. وهذا النموذج هو في معظمه تصور أفلاطون، وهو غالبا ما يُنسب كذلك إلى أرسطو، أو على الأقل باعتباره يمثل «ثاني أفضل نموذج» للحياة (NE X.7 - 8; Chapter 4). وهناك مسلك مختلف تماما إلى تصور الخير يكمن في التوحيد بينه وبين مدى ما يمكن اعتباره - إن جاز التعبير - أفضل لحظات أو أحداث الحياة البشرية. وهذه الطريقة في التفكير تتمثل لنا من خلال فقرات في محاورتي «الجمهورية» و«المأدبة» Symposium لأفلاطون، وكذلك في وصف أرسطو لما سُمي فيما بعد بالحياة التأملية *vita contemplative*. وهي تتبين كذلك في وصفي توما الأكويني Aquinas وأوغسطين Augustine لمفهومي السعادة *beatitudo* والنعيم *felicitas*، على التتابع. وهكذا يقول الأكويني: «إن السعادة البشرية التامة (*beatitudo*) تكمن في رؤية الجوهر الإلهي» (Summa theological, Iallae. 5.5)، ويقول أوغسطين:

إن جزء الفضيلة سيكون هو الله نفسه، الذي يهب الفضيلة،
والذي نذر نفسه لنا، وليس هناك من هو أفضل أو أعظم منه. ...
فالله سيكون غاية رغباتنا. وسوف نرى أنه بلا نهاية، ونحبه بلا
حدود، ونمجده بلا كلل. (City of God, XXII. 30).

هذا وصف لأفضل حالة تحدث في خبرة شخص ما، أو شيء ما شبيه بها، يمتد بلا حدود، وليس مجموعا أو بنية منظمة من الأنشطة الخيرة، وما شابه ذلك. وهناك طريق ثالث في تناول المسألة يتمثل في أشكال معينة من مذهب اللذة *hedonism*، وخاصة مذهب اللذة الكمية *quantitative hedonism*. وسوف أقول المزيد عن هذه المسألة فيما بعد (في الفصل الثالث). إن ما تضطلع به هذه الاستراتيجية هو - في المقام الأول - استبعاد ما تزعم أنه سمة أحداث الحياة القيّمة التي تجعلها جديرة بالقيمة. إن مذهب اللذة الكمية يرى التلذذ باعتباره سمة الأحداث ذات القيمة - أعني التجربة - التي تجعلها جديرة بالقيمة. فهو مذهب يرى هذه السمة باعتبارها قابلة للقياس. ومن ثم، فإنه يرى أن كل التجارب يمكن قياسها على أساس من القدر الذي يكون لديها من تلك السمة،

وتتم نسبة القيمة إليها على هذا الأساس. إن فكرة السعادة ترد على الأذهان حينما يرى المرء أنه كلما كانت الحياة أو الحالة الأسمى للمرء تتحدد على هذا المقياس، كان المرء أكثر سعادة.

إن فكرة هذا المقياس يمكن تنفيذها بطرق مختلفة. فقد تم تنفيذها عند القدماء في محاورة بروتاغوراس لأفلاطون، وكذلك في فلسفة أبيقور. وهذه الفكرة قد تم تطويرها بدرجة كبيرة بواسطة بنتام Bentham في القرن التاسع عشر (الفصل الثالث).

وهذه الطرق الثلاث من التفكير تقدم لنا إجابات مختلفة تماماً عن المسألة المتعلقة بالكيفية التي يكون بها المرء على خير ما يُرام. إنها تتناول (أ) نموذج الأنشطة المتنوعة للشخص، (ب) وإلى أي حد كان في سلسلة معينة من الحالات المثلى المزعومة (سواء أكانت هي التأمل أو الغبطة، أو المتعة، أو أيا كانت)، (ج) وإلى أي حد تكون سمة معينة (كالابتهاج على سبيل المثال) مرتبطة بفترات أو لحظات معينة من حياته. هذه المقاييس ليست متكافئة. فبعض الناس الذين يحققون درجة عالية في أحدها قد يحققون درجة متدنية في أحد المقاييس الآخرين.

لا يمكنك بسهولة أن تقول بأن لدينا مقاييس مختلفة في التقييم (أو إن شئت قل: في تحقيق درجات النجاح)، وبأنه لا معنى للمفاضلة بينها. فكل مقياس من هذه المقاييس يناظر رؤيته الخاصة لما يعد ذا قيمة في الحياة وجديراً بالبحث عنه. وهناك مبرر معقول للقول بأن الحياة التي تتوافق مع نموذج متوازن من الأنشطة تكون أكثر سعادة أو أقل سعادة، وأنها تكون حياة تنطوي على فترات طيبة بدرجة كبيرة، أو أنها تنطوي على قدر كبير من المتعة على المدى الطويل. وقد يتبدى لنا أن اختيار أسلوب معين لتقييم حالة الشخص قد انبنى على أساس النتيجة المتعلقة بتحديد عنصر السعادة الذي يكون أكثر قيمة (انظر الفصل السابع).

تحديات مفهوم السعادة

إن التحديات المقصودة هنا هي تحديات تتعلق بمفهوم السعادة في مجمله، وهي: الاعتراضات على وجود دور مركزي لها، وعلى تصور أن لهذا المفهوم معنى. فهذه

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

الاعتراضات تنكر أن يكون هناك مثل هذا المفهوم المتناسك والقابل للفهم، الذي يضع في حسابه كل الأهداف والاعتبارات ويجسدها جميعا في تقييم واحد لحالة الشخص. وهذه الاعتراضات على صنفين. فالمرء يقول إن هناك أهدافا - هي أهداف عقلانية - تقع خارج مفهوم السعادة، بحيث إن السعادة لا يمكنها أن تنطوي على كل الأهداف. وعلى أساس من هذه الرؤية، فإن هناك اعتبارات عقلانية تنافس السعادة في التحكم في قرارات الشخص المتعلقة. وأهم مثال على هذه الاعتبارات هو الأخلاقية *morality*. والفكرة المقصودة هنا هي أنه يمكن أن يكون هناك تضارب - يتعلق بتقرير ما ينبغي فعله - بين سعادة المرء الخاصة ومطالب الأخلاقية، حينما ننظر إلى هذه المطالب باعتبارها شيئا ما مختلفا عن هذه السعادة.

والتحديات الأخرى تقول لنا إنه لا وجود لمثل هذا المفهوم المسمى بالسعادة (سواء أكانت أم لم تكن هناك أهداف تقع خارج السعادة)؛ ببساطة لأن أهدافنا المتنوعة، وما إلى ذلك، لا يمكن أن تعمل بشكل منسجم في إطار كلي متماسك. فهي لا يمكن أن تؤخذ كلها في الاعتبار لأجل تشكيل تقييم واحد شامل تماما لحالة شخص ما. وبذلك لن تكون هناك أي طريقة لتصور التقييم الشامل تماما، ولن يكون هناك أي تفسير فلسفي ممكن لها.

ومن الممكن الجمع بين هاتين الفكرتين. فمن الممكن التأكيد عليهما معا باعتبارهما أهدافا، بل باعتبارهما أهدافا معقولة، أي القول بأن هذه الأهداف ليست جزءا من السعادة، وبأنه ليست هناك طريقة متماسكة لعمل الاعتبارات بشكل منسجم من أجل تشكيل تقييم واحد يحدد لنا كيف تكون حالة الشخص جيدة. لقد اتخذت كانت هذا الموقف أو شيئا ما قريبا منه (الفصل الرابع).

أما التحدي الآخر فقد جاء من خلال جورجياس و«كاليكليس»، على الرغم من أنه لم يكن تحديا صريحا. وفي محاوره جورجياس لا يجعل أفلاطون أيا منهما يؤكد صراحة أنه ليست هناك طريقة لجمع كل رغباتك معا وتحاول إشباعها باعتبارها كلا متماسكا. فهو - بدلا من ذلك - يجعلهما فحسب يتجاهلان تلك المسألة، ويفترضان أن السعادة هي فقط إشباع هذه الرغبات جميعها واحدة تلو الأخرى، من دون أن نهتم بإذا ما كانت متعارضة. فأفلاطون إذن يبين لنا هذه المشكلة، ويقول لنا إنه ينبغي عليهما أن يعالجاها.

إن مفكرين من أمثال نيتشه لا يعتقدون أنهم ينبغي عليهم أن يحاولوا معالجة تلك المشكلة. وهو في واقع الأمر ينكر أن هناك أي طريقة لمعالجتها، حيث إنه ليست هناك أي طريقة لجلب أهداف المرء معا، ووضعها في الاعتبار معا. فهو ليس لديه الكثير عن أي شيء ليقوله للناس الذين يريدون تعاليم تعينهم ذاتيا فيما يتعلق بالكيفية التي يكونون بها في الحالة التي يفضلها. فهو لا يعبا في واقع الأمر بنوعية الناس الذين يريدون هذه التعاليم أو يحتاجون إليها. وهو نفسه لم يود أن يقع في شرك محاولة فاشلة في تقديم تفسير متسق لتحديد التضارب في الرغبات الذي يُستحسن أن يكون لدى المرء، والتضارب الذي لا يُستحسن أن يكون لديه، أو لتحديد ما الذي ينبغي فعله إن وقع المرء في هذا التضارب الأخير.

إن وجهة النظر التي ترى أنه ليس هناك في واقع الأمر أي مفهوم متماسك عن السعادة، تعد مختلفة عن وجهة النظر التي تناولناها سابقا، والتي ترى أن انسجام أو اتساق الأهداف هو شيء ينبغي ألا يكون مرغوبا لأي شخص. كذلك فإن هناك اختلافا بين القول بأن مفهوم السعادة غير متماسك والقول بأن السعادة أمر غير مهم. ومع ذلك، فإن هذه الوجهات من النظر تعد متسقة، ويبدو أن نيتشه قد آمن بها جميعا. وفضلا عن ذلك، فإن أنصار كل هذه الوجهات من النظر سيعرضون القول بأنه ينبغي على الفيلسوف أو المفكر أن يقدم تفسيراً تاماً متماسكاً لتصلح للأهداف - لأن هذا في إحدى الحالتين سيكون أمراً غير مهم أو حتى سيكون أمراً سيئاً بالنسبة إلى الشخص الذي يريد أن يجعل حياته متوافقة مع هذا المخطط المنسجم؛ ولأنه في الحالة الأخرى تعد صياغة هذا المخطط أمراً مستحيلاً.

إن الافتراض الذي يمارس تأثيره هنا - ضمناً - هو أننا عندما نتأمل طبيعة السعادة ونوعية الأشياء التي تسهم في تحقيقها، فإننا بذلك نحاول أن نقيم الأشياء بحيث تضيف جميعها إلى حكم مفرد عن حالنا. وفي مقابل ذلك، فإن التخلي عن هذا الافتراض يعني معارضة الفكرة القائلة بأن تقييم حالة المرء أو حياته يكون ممكناً بأي طريقة ضمنية لها أهميتها. وهذا هو السبب في أنني كنت أتناول الفكرة القائلة بوجهة نظر واحدة يمكن من خلالها تقييم حالة المرء. إن قدراً كبيراً من تاريخ التناول الفلسفي للسعادة يتوافق مع هذا الافتراض. وهذا يرجع إلى أن معظم التناولات الفلسفية للسعادة تتوق إلى تقديم تفسير واضح لمفهوم متماسك في هذا الصدد.

تضارب التوجهات، وجهات النظر...

لقد قدم لنا كانت الارتباط بين نوعين من التقييم للحالة الأخلاقية ولدرجة السعادة، بشكل أكثر جوهرية من أي تقديم سابق لهذا الارتباط، رغم أن فكرة وجود انفصال ما بينهما، هي فكرة قد وُجدت منذ فترة مبكرة ترجع إلى العصور اليونانية، وقد عمل كثير من الفلاسفة الذين يمهّدون السبيل لكأنت على تمييزها وتوضيحها (الفصل الخامس).

ومن ناحية نجد أن كانت قد وضع التقييمات المرتبطة بالعناصر التي تقوم عليها سعادة الشخص: وهي الأشياء التي تشبع رغبات المرء، وهي الرغبات التي أسماها كانت «الميلول». وقد وضع كانت التقييمات الأخلاقية - وهي الإرادة الخيرة والأفعال التي تتبع منها - على الجانب الآخر من التمييز بين الأخلاق والسعادة.

ويمكننا أن نشبه هذه الفكرة بنظام دفتر الحسابات أو سجل إحراز الأهداف مزدوج الخانات؛ حيث نجد في حالتنا هنا خانة للحالة الأخلاقية، وخانة أخرى للجوانب الأخرى. فأن يكون للمرء إرادة خيرة أخلاقيا إنما هو شيء ما، وأن يكون سعيدا إنما هو شيء آخر. فهذان الإنجازان لا يرتبطان وفقا لهذه الرؤية، لكي ينتجا إنجازا كلياً شاملاً؛ تماماً مثلما أنك لا يمكن أن تستنتج عدد ضربات الجزاء المسجلة ضد فريق لكرة القدم من عدد الأهداف التي سجلها هذا الفريق، لكي تحصل على نتيجة شاملة يمكن عندئذ مقارنتها على نحو مفهوم بنتيجة الفريق الآخر. وعلى هذا الأساس، فإن المرء يمكن أن ينظر إلى كانت باعتباره معتقدا للإيمان (بتكيفات معينة) بوجود هوة أو «عدم تكافؤ» بين كلا الإنجازين.

ولقد أصر كانت أيضا على العقلانية الفائقة، والوضوح، وأهمية الإنجاز الأخلاقي. والواقع أنه قال بأنه ليست هناك طريقة واضحة في تسجيل الهدف الملقترن بكلمة «السعادة»، فليس هناك سوى طريقة لا يقين فيها. وسوف يبدو الأمر هنا أشبه إلى حد ما برسم بين عدد الأهداف التي سجلها فريق ما، وعدد «الألعاب الكروية الجميلة»، والقول بأن العدد الأول أكثر دقة وأكثر أهمية في تقييم نجاح الفريق.

إن العلاقة بين السعادة والأخلاقية علاقة مهمة وإشكالية بما يكفي لأن تتطلب فصلا قائما بذاته (الفصل الخامس). ولكن الفكرة القائلة بأنه قد يكون هناك أكثر من مخطط واحد للتقييم، لا مخطط واحد شامل، هي بذاتها فكرة مهمة.

وحتى إذا ما تم فصل التقييم الأخلاقي لشخص ما عن تحديد ما إذا كان سعيدا أم لم يكن، فإن معظم المفكرين يبدون ميلا قويا نحو التأكيد على أن البقية - أي الجوانب التي تبقى بعد عمل التقييم الأخلاقي - يجب أن تكون قادرة على أن تسهم معا في تحديد الكيفية التي يكون بها المرء سعيدا. إن الفلاسفة التاليين لكأنت - من أمثال شيلر Schiller وميل Mill وسيدجويك Sidgwick - كانوا يفكرون بهذه الطريقة المزدوجة ذاتها: فأحد هذين الاعتبارين يندرج تحت عنوان «الأخلاقية»، ويندرج الاعتبار الآخر تحت عنوان «السعادة» أو «المصلحة (الشخصية)» (على الرغم من أن هذا لا يمثل المصطلح الذي يستخدمونه).

إن هؤلاء المفكرين يبدون أيضا ميلا (أشرنا إليه من قبل فيما يتعلق بأرسطو ويوم الحساب) لمحاولة التفكير بقدر ما يستطيعون في السعادة باعتبارها اقتناعا تاما. والواقع أن معظم الناس يعتقدون الفكرة القائلة بأنه حتى إذا كانت الأخلاقية شيئا منفصلا عن السعادة، فإن كل أهدافك واعتباراتك الأخرى تندرج تحت مفهوم سعادتك. فهناك شيء ما لدى معظم الناس يجعلهم يختزلون كل شيء فيما يعيشونه، إن استطاعوا.

ومع ذلك، فإن هذا الميل ليس مستعصيا على المقاومة. فبالإضافة إلى الأخلاقية والكمال (وارتباطهما بفكرة الكمال الأخلاقي)، فإن هناك أهدافا أو تقييمات أخرى يمكن النظر إليها باعتبارها أهدافا ضمنية منافسة لها، لفكرة السعادة. إن بعض المفكرين سوف ينظرون إلى الجمال Beauty باعتباره واحدا من هذه الأهداف الأخرى، أو ينقسمون إزاء أهداف أخرى. كذلك سيكون الأمر بالنسبة إلى جلال sublimity، وهو المفهوم الذي له تاريخ طويل يرجع إلى رسالة لونغينوس Longinus التي تحمل عنوان: عن الجليل On the Sublime، وهو شيء ما أشبه بالفخامة التي جذبت انتباه نيتشه. إن تحقيق الذات self - realization أو تطور الذات self - development هما مفهومان يقترحان معايير للتقييم يمكن اعتبارها معادلة للسعادة، أو تمثل جزءا منها، أو تكون منافسة لها، أو كما يقول بنيامين Benjamin Constant في مقاله المنشور سنة 1918: «ليست السعادة وحدها، بل تطور الذات، هو ما يدعونا إليه مصيرنا» (p. 37). ويمكن أن تمتد قائمة الأهداف إلى أبعد من ذلك.

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

فكرة المقياس الواحد

إن الرؤية القائلة بأن السعادة هي المتعة - أو مذهب اللذة hedonism (التي جاءت من الكلمة اليونانية hêdonê) - هي واحدة من أكثر التفسيرات المقبولة على نطاق واسع لمعنى السعادة. وعلى الرغم من جاذبية تلك الرؤية، فإنها تخفى لأسباب مباشرة تماماً. ومع ذلك، فإننا يمكن أن نتعلم الكثير من إخفاقاتها. فنحن يمكن أن نتعلم ما أردناه من تفسير للسعادة، ومن شيء ما مما لم نستطع أن نحققه.

ولكي نتعلم هذا الدرس، فإن نوع مذهب اللذة الذي يجب أن نركز انتباهنا فيه هو ما نسميه مذهب اللذة الكمي quantitative hedonism. إن هدف مذهب اللذة الكمي -



«من الأفضل أن تكون موجوداً بشريا مستاء من أن تكون خنزيراً مثلياً! من الأفضل أن تكون سقراطاً مستاء من أن تكون أحمق مثلياً!»

جون ستيوارت مل

وهو هدف له قيمته - له درجة عالية من القوة المنهجية والنظرية. وعندما يتم تطوير هذا الهدف وتوظيفه بشكل تام، فإنه سوف يمكننا من قياس قيمة كل شيء يمر بخبرتنا ونفعله، وقياس مدى مساهمته في سعادتنا.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مذهب اللذة له نقائصه. إنه بالغ القوة من الناحية المنهجية. وهو بالغ القوة ليجد من الحقائق ما يلائمه إذا ما كان مقنعا. وتلك هي الحقائق المتعلقة بما ينبغي أن تهدف إليه وتقيّمه الموجودات البشرية، بل الحقائق المتعلقة بالأشياء التي تستمتع وتستلذ بها الموجودات البشرية. غير أن هذه الحقائق غير منهجية بطريقة لا مهرب منها. أو أنها على الأقل تكون كذلك حينما ننظر إليها من الموقف الذي يتخذه الفلاسفة عادة حينما يتطلعون إلى تفسير للسعادة. وعلى الرغم من أن المنهجية فضيلة لأي نظرية؛ فإن مذهب اللذة الكمي يصبح شديد المنهجية بالنسبة إلى ما يرى الفلاسفة أن السعادة تكون بحاجة إليه.

إن أحد المواقف التي يفكر فيها عادة الفلاسفة فيما يتعلق بالسعادة تتضمن التأمّلات التالية: التفكير فيما ينبغي أن نفعله أو نحاول أن نفعله أو ما نحاول الحصول عليه أو ما ينبغي أن نكون عليه (الفصل الثاني). إن الفلاسفة يريدون أن يعرفوا ما حقيقة السعادة من خلال التفكير في الكيفية التي بها يكون المرء سعيدا. إنهم يريدون معرفة هذا سواء فيما يتعلق بالكيفية التي نتدبر بها الأمر فعليا أو الكيفية التي ينبغي أن نتدبر بها الأمر. وكتجسيد للتفكير الذي يتم من خلال هذا الموقف، فإن مذهب اللذة الكمي يرى فيما يتعلق بالسعادة أن نفعل - وينبغي أن نهدف إلى - أكبر قدر ممكن من اللذة. لكن مذهب اللذة الكمي يبدو غير قادر على الوفاء بهذا المطلب: فهو ليس قابلا للتصديق سواء باعتباره تفسيرا لما نفعله حينما نتدبر الأمر، أو باعتباره تفسيرا للكيفية التي ينبغي بها أن نتدبر الأمر.

إن التفكير في الكيفية التي نتدبر بها الأمر يعني التفكير في الخيارات والاعتبارات والأهداف على نحو ما تقدم نفسها لنا. والأشياء على نحو ما تقدم نفسها لنا تكون غالبا معقدة، لكنها تقدم نفسها لنا بأساليب بسيطة لطيفة. هل من الأفضل أن أتناول الآيس كريم أم الكعك أم سلطة الفواكه؟ هل من الأفضل أن أصبح طبيبا أم مهندسا؟ إن بعض الأغراض النظرية - في الاقتصاد على سبيل المثال - تقتضي بالضرورة أن نفكر في الاختيارات من بين خيارات بالغة التعقيد - أي من بين «كميات هائلة» من البضائع، مناظرة إلى حد ما سلات السوق الخاصة بالبقالة.

لكن التدبر العقلي العادي وقدرًا كبيرًا من الفلسفة التي تمارس هذا التدبر يركزان - في هذا التشبيه - على طرد فردي من البقالة موضوع في سلة أو حزمة ما. إن عقول الناس ليست مجهزة للتفكير في قيمة حزمة من البضائع باستثناء كونها دالة على قيم البضائع التي تشكل هذه الحزمة. حتى الخيارات المعقدة، من قبيل خيار أن تكون طبيبًا، يتم تقديمها باعتبارها بسيطة، وأحيانًا تتم مقارنتها بالأشياء التي تكون أكثر بساطة (ففي يوم التقدم السنوي لامتحان كلية الطب، يمكن أن تسأل نفسك: «هل أصبح طبيبًا أم أغفو فحسب أثناء الامتحان؟»). وهذا تقييد للتفكير البشري (يكون أحيانًا مدمرًا له). لكنه - مع ذلك - يحدد الطريقة التي بها يتم طرح الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالسعادة عبر مجمل تاريخ هذا المفهوم. وهو يجب أن يحدد - على الأرجح - الصورة التي ينبغي أن تتخذها الإجابة عن هذه الأسئلة (الفصل السابع).

إن السبب الأساسي في أن مذهب اللذة الكمي ليس مقنعًا بأي من هذه الطرق، هو أمر يرجع إلى كثرة أهدافنا وقيمنا (الفصلان الأول والثاني). وحينما تقدم هذه الأهداف والقيم نفسها لنا، فإن الأشياء التي نهدف إليها، والأشياء التي نقيّمها تشكل كثرة من الأشياء المختلفة التي تبدو غالبًا غير متسقة بعضها مع بعض. يحاول مذهب اللذة الكمي أن يُرجع هذه الكثرة إلى شيء واحد، وهو: كم اللذة. إن الفضائل المتسقة لهذا النوع من الصياغة المذهبية هي فضائل جديدة بالاعتبار. وعلى الرغم من ذلك، فإننا عندما ننظر إلى هذه الرؤية من أي منظور يشبه موقفنا المعتاد، فإننا نراها تزعم أنها تجد اتساقًا في أهدافنا وقيمنا، وهو الاتساق الذي لا يبدو لأول وهلة أنه يوجد فيها، ولا يبدو أننا يمكننا أن نفرضه عليها.

ووفقًا للصورة النموذجية والنمطية لمذهب اللذة الكمي - حينما تتم صياغتها على نحو تقريبي - فإنه يمكن عمل قياس موضوعي لمقدار اللذة (والألم، باعتباره مقدارًا سلبيًا للذة) التي تحدث للمرء في لحظة معينة. وما إن يتم فعل ذلك، فإن مقادير اللذة التي تحدث في خبرة المرء في لحظات مختلفة من خلال فترة فاصلة، يمكن أن تضاف إلى بعضها لتعطي مقدارًا من اللذة زائدًا على هذا الفاصل. وبعد ذلك، فإن معرفة استجابات الناس يمكن أن تخبرنا بمقدار اللذة (أو الألم) التي سوف تحدث لهم في ظروف مختلفة.

وإذا كان هذا التفسير صحيحا، فإنه عندئذ سوف يكون قابلا للتطبيق على أي موقف عياني. وعندئذ، فإننا يمكن - على سبيل المثال - أن نكون قادرين على مقارنة حالة السرور الشاملة لأي شيء حدث للمرء. فنحن على سبيل المثال يمكن أن نقارن سرور شخص ما بالاستيقاظ عند السادسة صباحا لاستهلال النهار بالاستيقاظ عند الثامنة صباحا، وما إلى ذلك. فإذا تذرنا بالمعرفة، فإن من يقوم بضبط المنبه يمكن أن يتخير أكثر اللحظات السارة التي يمكن ضبط المنبه عليها. وبالمثل، فإنه بتطبيق هذه الاستراتيجية على كثير من الناس في الوقت ذاته؛ ينبغي على صانع السياسة الاجتماعية أن يخطط لتعظيم سعادة مجمل المجتمع أو السكان، أو حتى مجمل البشرية.

إنه من الواضح أن مذهب السعادة من ذلك النوع الذي وصفناه الآن سيقتضي استخدام كلمة «اللذة» بمعنى أوسع من معناها في الاستخدامات العامة. ففي السياقات العادية تشير غالبا إلى مجرد أشكال معينة من اللهو، وتشير كذلك إلى المتعة التي تنشأ من الأكل والشراب والجنس وما إلى ذلك. وهذا الأمر هو ما أضفى على مذهب اللذة سمعة سيئة عند أولئك الذين لديهم اعتراضات أخلاقية أو ما يشبهها على اللذات من ذلك النوع:

إذا كانت اللذة طاغية، فعندئذ لن تتنحى جانبا الفضائل
الكبرى فحسب، بل إنه بالإضافة إلى هذا سيكون من العسير بيان
السبب في أن الرجل الحكيم لا ينبغي أن تكون فيه الكثير من
الرزائل. (Cicero, De finibus, II. 117)

ومع ذلك، فإن أنصار مذهب اللذة قد أنكروا عادة أن تكون رؤيتهم عرضة لمثل هذه الاعتراضات الأخلاقية. إن إنكارهم قد انبنى غالبا على أساس أن اللذات الكبرى - على نحو ما يرون الأشياء - تنشأ من أنواع أخرى تماما من الأشياء، بما في ذلك الأفعال الغيرية، والأنشطة العقلانية، أو حتى مجرد الاستمتاع بيوم مشمس. وعلى أي حال، فإنني سوف أدع جانبا هنا المسائل الأخلاقية من هذا النوع، لأتناولها فيما بعد (في الفصل الخامس).

من السهل أن نرى كيف يمكن لمذهب اللذة الكمي - إن كان صادقا - أن يكون قادرا على حل معظم أو كل المشكلات التي أثرت من قبل (في الفصل الثاني). لقد

تساءلنا عن الكيفية التي يمكن بها عقد مقارنات مختلفة للقيم، في مواجهة أشكال التضارب بين الخيارات ووجهات النظر المختلفة حولها. إن أشكال التضارب التي أكدت عليها هي أشكال تضارب في الرغبات وأنواع أخرى من الأهداف والمقاصد والخطط، وما شابه ذلك. ويمكننا أيضا أن نضمن هنا اللذات والمتع، حيث إن نوعا واحدا من اللذة يمكن أن يكون من المستحيل أن يرتبط بنوع آخر، كما أن الأنشطة التي نستمتع بها قد تكون غير متوافقة.

إن مذهب اللذة الكمي يتبدى باعتباره يمدنا بحلول لهذه المشكلات. فإذا كانت الأهداف وما شابه ذلك هي المقصود هنا، فنتخذ عندئذ مقدار اللذة المرتبطة بكل خيار، ونستخدم ذلك لقياس قيمتها وإسهامها في السعادة. (ومن العسير أن نبين ما الذي تعنيه كلمة «المرتبطة» هنا، لكنني سوف أفترض أن العلاقة واضحة بما يكفي بالنسبة إلى الأغراض الحالية). فإذا كانت الخيارات هي اللذات ذاتها، فيمكنك عندئذ أن تقيس كمياتها وأن تقارن بينها. وعندئذ يمكن أن تنتقي الخيار الذي يكون له أعلى قيمة وفقا لهذا المقياس. ومن الناحية المبدئية، يبدو لنا أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر بساطة أو أكثر ضرورة.

موقف من مذهب اللذة في محاورة جورجياس

إنه من غير الواضح ما إذا كانت المواقف التي عبر عنها أفلاطون في محاورة جورجياس على لسان جورجياس وكاليكليس هي مواقف ينبغي وصفها باعتبارها مواقف «لذية» صريحة. ومع ذلك، فإنهما يشتركان في خصائص معينة مع الآراء التي تنتمي صراحة إلى مذهب اللذة والتي جاء ذكرها في هذه المحاورة على وجه التخصيص. إضافة إلى ذلك، فإنهما - اتفاقا مع رؤية تالية لهوبز تشبه رؤية كاليكليس - قد أثارا المشكلات التي كانت بعض الصور المؤكدة لمذهب اللذة مصممة للتصدي لها.

إن كاليكليس يناصر سياسة إشباع الرغبات عندما تنشأ. وهو يشير أحيانا إلى أن فعل ذلك سيكون أمرا سارا، لكنه يركز أساسا ببساطة على حصول الرغبة ثم محاولة إشباعها بعد ذلك. وكما يقول أفلاطون، فإن كاليكليس لا يناصر مسألة التخطيط، إذ ينبغي التعامل مع الرغبات غالبا بمجرد تفجرها. والاستبصار الوحيد الذي يوصي

به كاليكليس يتضمن أن يضع المرء نفسه في وضع جيد يتيح له إشباع الرغبات عندما تحدث و«أن يتيح المرء لرغباته أن تنمو على نطاق واسع قدر الإمكان». ومع ذلك، فإنه لا يقترح أي منهج نسقي لتعهد الرغبات بالعناية أو إشباعها. ومن نافلة القول أنه غالباً ما يوصي بأن نتلقى الرغبات كما تأتي فحسب، وأن نشبعها بقدر ما نستطيع. أما أفلاطون فإنه يبرهن على عدم استعداده لأن يناصر تلك الرؤية (الفصل الثاني).

لقد طرح هوبز في القرن السابع عشر رؤية لها ارتباطها هنا، غير أنها رؤية معقدة، بحيث يُفضل أن نقتبس منها باستفاضة:

إن هناة هذه الحياة لا تكمن في استرخاء عقل مُشَبَّع، لأنه ليس هناك مثل هذه الغاية القصوى *Finis ultimus* ولا الخير الأسمى *Summum bonum* كما تم التعبير عنهما في كتب فلاسفة الأخلاق القدامى. كما أنه لا يمكن لشخص ما أن يعيش حينما تنتهي رغباته، تماماً مثلما لا يمكن لشخص ما أن يعيش حينما تتوقف حواسه وخياله.

إن الهناة هي تنام متواصل للرغبة، من موضوع إلى آخر، والحصول على الموضوع الأول يظل مجرد طريق للحصول على الموضوع الثاني. وهذا هو السبب الذي يجعل موضوع رغبة المرء لا يكون موضوعاً للاستمتاع مرة واحدة فحسب، ولبرهة من الزمن، وإنما يتمثل في تأكيد المرء إلى الأبد على طريق رغباته المستقبلية. لذلك فإن الأفعال والنوازع الإرادية لكل الناس تميل، لا فحسب إلى تدبير وإنما أيضاً إلى تأكيد حياة مشبعة، وتختلف في الطريقة فحسب، التي تنشأ في جانب منها من تنوع المشاعر لدى الناس المختلفين، وتنشأ في جانب آخر من خلال اختلاف المعرفة أو الرأي الذي يكون لدى كل امرئ عن الأسباب التي تُنتج التأثير المطلوب. لذلك... فإنني أرى أن هناك ميلاً عاماً لدى البشرية، وهو الرغبة الدائمة التي لا تهدأ في سلطة من بعد سلطة، وهي رغبة

لا تنتهي إلا بالموت. والسبب في ذلك لا يتمثل دائما في أن الإنسان يأمل في متعة أكثر شدة من تلك التي حصل عليها من قبل، أو أنه لا يمكن أن يكون قانعا بسلطة معتدلة، وإنما لأنه لا يستطيع أن يؤكد ما لديه الآن من السلطة والوسائل المؤدية إلى رغد العيش، من دون إضافة المزيد منها. (Leviathan, ch. II)

إننا يمكن أن نتخيل هوبز متخذا فكرة كاليكليس وقد صاغها في إطار نسقي إلى حد ما. وهذا يعني أن هوبز يدعم وجود درجة ما من التخطيط للفكرة، وليس الغياب التام تقريبا للتخطيط الذي نجده لدى كاليكليس. أو أن الأمر هو كذلك على الأقل إلى الحد الذي يوصي فيه هوبز بسياسة تتعلق بالسعي إلى الحصول على سلطة أكبر دائما، كي يمكن مقاومة الأخطار المستقبلية التي تهدد إشباع المرء لرغباته. إن هذا ليس ببعيد تماما عما يدافع عنه كاليكليس، ولكن هوبز يعبر عنه على نحو أكثر كمالا (ويرتبط برؤى لهوبز أكثر إتقانا تتعلق بمسائل أخرى). وليس لدى كاليكليس أو هوبز - ولا يزيد الأخير على الأول في ذلك - أي شيء يقوله فيما يتعلق بأن الرغبات "الدائمة التي لا تهدأ" لا تكون دائما متسقة بعضها مع بعض، أو مع قيود الزمان وما يشبهه، التي نعمل في إطارها بالضرورة. إن كلا منهما يعرف أن رغباتنا تواجه عقبات في العالم، لكن لا أحد منهما يصل إلى إدراك الحقيقة القائلة بأن تلك العقبات قد تخلقها بنية - أو الافتقار إلى بنية - رغبات المرء ذاتها.

مذهب اللذة في محاوره بروتاغوراس

إن هذه المشكلة على وجه الدقة هي ما كان مذهب اللذة الكمي مجهزا لمواجهة، على نحو ما رأى أفلاطون بحق حينما كتب محاوره بروتاغوراس. إن هذه المحاوره تنطوي على أول إقرار لهذا الموقف. وما يقوله أفلاطون في هذه المحاوره عن مذهب اللذة ربما لا يمثل موقفه الخاص، وإنما يمثل فكرة قد ناصرها الآخرون، أو ربما يمثل فكرة قد تأملها وأراد أن يكشف عنها. لذلك فإنني في مناقشتي لهذه الفكرة لن أشير إلى «أفلاطون» وإنما إلى «محاوره بروتاغوراس».

إن الجزء الذي جعلنا نضفي على هذه الرؤية اسم «مذهب اللذة» هو التالي:

ألا يبدو لك... أن تلك الأشياء تعد سيئة لا شيء آخر سوى
أنها تُحدث الألم وتحول بيننا وبين اللذات الأخرى؟ (353e-354a)

أما الجزء الذي يبرر إضافة صفة «كمي» على هذا المذهب، فيمكن أن نتبينه
في تلك الفقرة:

إذا أردت أن تقيس السار إزاء السار، فإنك يجب دائماً أن تضع
في اعتبارك الأكبر والأكثر؛ وإذا أردت أن تقيس المؤلم إزاء المؤلم،
فإنك يجب أن تضع في اعتبارك الأقل والأصغر. أما إذا أردت أن
تقيس السار إزاء المؤلم، وإذا كان المؤلم يتم تجاوزه من خلال السار -
سواء أكان القريب يتم تجاوزه من خلال البعيد أم كان البعيد يتم
تجاوزه من خلال القريب - فإنك ينبغي أن تتخذ الموقف الذي
يسود فيه السار، وفي مقابل ذلك فإنه إذا سيطر المؤلم على السار،
فإنك ينبغي أن تحجم عن فعل ذلك. (356b-d)

وهذا - كما يقول أفلاطون - هو تطبيق لما يسميه «فن القياس»:

إن الناس يخطئون بسبب نقص المعرفة، حينما يخطئون في
اختيارهم للذات والآلام، أي في اختيارهم للأشياء الجيدة والأشياء
السيئة؛ وهو خطأ ينشأ من النقص، ليس في المعرفة فحسب، ولكن
أيضاً... في فن القياس. (357d)

إن أفلاطون يؤكد على قدرة هذا القياس على تجاوز «سطوة المظهر». إن المظهر
يجعلنا نخطئ الظن بحيث نرى شيئاً أكثر قرباً منا على أنه أكبر من شيء آخر أكثر
بعداً عنا. وهو يؤكد أن القياس الصحيح يتجاهل تأثير المنظور المكاني. وهذا ينطبق
على مقياس اللذات: فالمرء يجب أن يتجنب المغالاة في مقدار اللذة التي تكون
قريبة منا وقتياً. وقد عبر لوك بعد ذلك بزمان طويل عن شيء ما يشبه هذه الفكرة،
وذلك على النحو التالي:

إن العقل الذي يمتلك في معظم الحالات - كما هو واضح من خلال التجربة- القدرة على أن يرجئ تنفيذ وإشباع أي من رغباته، وكذلك الواحدة منها تلو الأخرى، يكون حرا في النظر في موضوعات هذه الرغبات وفحصها من كل الجوانب، ويقدر قيمتها بالمقياس إلى غيرها. وفي هذا تكمن الحرية التي يمتلكها الإنسان؛ ومن عدم استخدام هذه الحرية تنشأ مباشرة كل أنواع الأخطاء والأغلاط والخطايا التي نقع فيها في سلوك حياتنا اليومية، وفي مسعانا نحو السعادة. (An Essay
(Concerning Human Understanding, II.xxi. §47

إن الإضافة التي يقدمها لوك هنا إلى ما يقوله أفلاطون هي الإشارة، ليس إلى وجود المقياس فحسب، وإنما أيضا إلى «حرية» المرء في تطبيقه. إن «فن القياس» هذا يتحول بسهولة إلى استراتيجية عامة لتقرير ما ينبغي أن نفعله: أن نحصل على أكبر قدر ممكن من اللذة (وأن نقلل من الألم أو الاستياء إلى أقل قدر ممكن). ومع أن عبارة «فن القياس» هذه غير مستخدمة الآن، فإنها تعد عنوانا جيدا للتعبير عن حالة التطلع إلى «الأخذ بالأكبر والأكثر» (أو «الأخذ بالأصغر والأقل» في حالة الألم). ذلك أن «الحد الأقصى» إنما هو ببساطة الشيء الذي يكون فيه مقدار من اللذة أكبر من اللذات الأخرى.

إن إحدى الحقائق المدهشة فيما يتعلق بمحاورة بروتاغوراس تتمثل في البساطة التي يتناول بها أفلاطون مسألة التعامل مع اللذة باعتبارها موضوعا لقياس وإحصاء كمي. فلا أحد من المشاركين في الحوار يبدي دهشة إزاء هذا الرأي. وهذه الحقيقة جديرة بالملاحظة من وجهة النظر المعارضة التي يثيرها أحيانا مذهب اللذة الكمي لدى فلاسفة معينين، من أولئك الذين ينظرون إلى هذا المذهب باعتباره خاطئا بكل وضوح. والواقع أن تاريخ مناقشة هذا الموضوع يشير إلى أن مذهب اللذة الكمي قد أصبح يُنظر إليه بالفعل باعتباره خاطئا كتفسير للسعادة. ومع ذلك، فإنه كانت له جاذبية باطنية قوية. ومن المدهش - أيضا في ضوء التاريخ الحديث لمذهب اللذة الكمي - أنه على الرغم من النزعة الطبيعية التي يُدهش بها مذهب اللذة الكمي المشاركين في الحوار في محاورة بروتاغوراس، فإن محاورات أفلاطون الأخرى لا تقدم شيئا تقريبا فيما

يتعلق بإمعان النظر في فكرة قياس اللذة المطروحة في تلك المحاور. إن الجزء الرابع من محاورة الجمهورية هو بذاته يستخدم بإيجاز الفكرة القائلة بأن هناك نقطة صفر محايدة بين اللذة والألم، لا تتحدد في أحدهما. ويقول لنا هذا الجزء أيضا إن الناس أحيانا لا يميزون بين التقليل من شأن الألم وبين فاصل من اللذة. ووراء هاتين النقطتين لا نجد أي حركة أخرى في اتجاه مخطط كمي أكثر اتقانا، وعلاوة على ذلك فإن أعمال أفلاطون الأخرى تعبر عما يبدو باعتباره نزعة عدائية عامة إزاء مذهب اللذة ذاته.

اللذة الأرسطية

لقد أنفق أرسطو قدرا طويلا من الوقت في مناقشة اللذة، لكن ما يقوله يعد أقل منهجية بكثير مما نجده في محاورة بروتاغوراس (أو حتى في موضع آخر من محاورات أفلاطون)، وهو يصور اللذة باعتبارها أقل قابلية للوصف من الناحية المنهجية.

إن السبب في ذلك لا يتمثل إلى حد كبير في أنه لم يكن يتخذ اتجاهها لذيذا إزاء القيمة، وبالتالي لم يعتقد أن اللذة هي الشيء الوحيد الجدير بالقيمة؛ وإنما السبب في ذلك يرجع إلى أنه اعتقد في نوع معين من الرؤية غير اللذية فيما يتعلق بما هو جدير بالقيمة. وكما لاحظنا فيما سبق (في الفصل الثاني) فإن رؤية أرسطو هي أن السعادة أنشطة متميزة. وقد اعتقد أيضا أن أنواع الأنشطة المرتبطة هي تلك الأشياء التي تقوم بأفعال فاضلة من الناحية الأخلاقية وتشغل بالتفكير الفلسفي (الفصل الرابع).

من ناحية أخرى، فإنه على الرغم من أن أرسطو لا يريد أن يؤكد صراحة أن اللذة هي السعادة، فإنه لا يريد كذلك أن ينكر صراحة أن اللذة هي الخير البشري. فهو يعترف بقوة الحجة التي تقول إنه مادام الناس ومخلوقات أخرى عديدة تنشد اللذة؛ فإنها تستحق أن تُوصف بأنها خيرهم (Nicomachean Ethics, X.1-5). وهكذا فإنه لم يرد أن يقر أو ينكر الأمر صراحة. «الخير هو اللذة» أو «السعادة هي اللذة». والطريق الذي اتبعه أرسطو للخروج من هذه المشكلة يتمثل في القول بشيء ما يبدو متناقضا بشكل متطرف، وهو: أن اللذة والحيوية شيء واحد. وها هي كلماته في هذا الصدد:

إن التساؤل عما إذا كنا نختار الحياة من أجل اللذة أو نختار
اللذة من أجل الحياة، إنما هو تساؤل يمكن أن نستبعده الآن. ذلك
أنهما يبدوان مرتبطين معا ولا يسمحان بأي انفصال بينهما؛ حيث
إنه دون الحيوية لا تنشأ اللذة، وكل حيوية إنما تكتمل من خلال
لذة راهنة. (NE 1175a17-22)

إنه يعتقد أن هذا يتيح له القول بأن السعادة هي الحيوية من دون إنكار أن
السعادة هي اللذة أو على الأقل تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بها.
لكن ما إن فعل أرسطو هذا، فإنه قد امتنع عن تناول اللذة بطريقة كمية
أو بمثل هذا النحو المنهجي. ومن وجهة نظره، فإن التنوع والتعقيد في الأنشطة
الحيوية المتميزة هما من الضخامة بحيث لا يسمحان بمثل هذا التناول الكمي. إن
اللذة التي يتم تعريفها بالحيوية، أو حتى تكون مرتبطة بها بشكل وثيق، لا يمكن
صياغتها بطريقة كمية كما هي الحال في محاورة بروتاغوراس. وبالتالي فإن تصور
اللذة عند أرسطو متحرر تماما تقريبا من العناصر الكمية، ومن ثم فإن آراء أرسطو
في اللذة تكون على النحو ذاته.

مذهب اللذة الأبيقوري

إن مذهب اللذة عند أبيقور لا يدعي أنه يمثل نسقا مذهبيا أو أنه مؤسس
يقينا بطريقة حسابية كمذهب اللذة المشار إليه في محاورة بروتاغوراس، أو
كما انحدر إلينا بعد ذلك بزمان طويل من خلال بنتام Bentham. لكنه فيه
من المنهجية والصياغة الحسابية ما هو أكثر إلى حد كبير مما يوجد في مذهب
أرسطو. كما أنه يذهب إلى ادعاءات أكثر جوهرية بأنه يمكن أن يكون دليلا
للتدبر والفعل.

ووفقا لأبيقور، فإن الخير هو اللذة. واللذة بدورها يتم تفسيرها باعتبارها غيابا
واعيا للألم والإزعاج. وهو أيضا يؤكد أن هذا هو ما تسعى من أجله الموجودات
البشرية منذ مرحلة الطفولة فصاعدا، وأن الناس جميعا يكافحون من أجل هذه
اللذة، ومن أجلها وحدها:

ليس هناك شخص يرفض أو يكره أو يتجنب اللذة لأنها لذة، وإنما
بالأحرى لأن هناك نتائج مؤلمة تصيب أولئك الذين لا يعرفون كيف
يسعون إلى اللذة بطريقة عقلانية. (Cicero, De finibus, I. 32)

وهذا يجعل الأمر يبدو كما لو أن كثيرا من الناس، حينما يهدفون إلى اللذة،
لا يعرفون أفضل استراتيجية للحصول عليها:

لذلك فإن الرجل الحكيم يؤمن دائما... بهذا المبدأ في الاختيار،
وهو يرفض اللذات على ذلك النحو الذي يستطيع معه أن يكفل
لنفسه لذات أخرى أكبر، وأن يتحمل الألم كي يجنب نفسه آلاما أشد
سوءا (Ibid., I.32).

إننا نجد في المذهب الأبيقوري ربطا - أو ربما قلنا خلطا - بين قضيتين من العسير
أن يرتبط أو ينفك رباط كل منهما بالآخر. وإحدى هاتين القضيتين - التي تُعرف
باسم المذهب اللذي السيכולوجي - تقول لنا إن كل فرد يهدف فقط في واقع الأمر
إلى اللذة باعتبارها غايته النهائية، مادام أنه يعرف كيف يحصل عليها. والقضية
الأخرى - التي يمكن أن نسميها المذهب اللذي العقلاني - تقول لنا إنه من المعقول
بالنسبة لأي فرد أن يفعل ذلك. إن القضية الأولى تسعى إلى وصف حال الموجودات
البشرية، أما القضية الثانية فإنها تقرر كيف يجب على البشر أن يحصلوا على اللذة.
إن القضيتين لا تستويان. فضلا عن ذلك، فإنه لا واحدة منهما تتضمن الأخرى.
وبوجه خاص فإن الفلاسفة يكونون مغرمين ببيان أن مذهب اللذة السيכולوجي
لا يتضمن مذهب اللذة العقلاني. فالقول بأن الناس يكونون على نحو ما، هو أمر
لا يتضمن أنهم ينبغي أن يكونوا على هذا النحو أو من المعقول بالنسبة إليهم أن
يكونوا كذلك. وإذا كان أبيقور قد أخذ كمقدمة القول بأن الناس يسعون إلى اللذة
وحدها، واستدل من هذا على أن الناس بطريقة عقلانية ينبغي أن يسعوا إلى اللذة
وحدها، فهو يبرر ذلك فيما بعد بطريقة تنطوي على مغالطات.

غير أن أبيقور - لحسن الحظ - قد آمن بأن مذهب اللذة السيכולوجي هو
مذهب يصف بصدق نفسية الناس، ومن ثم فإنه ليس هناك أي معنى في حث

الناس على السعي نحو أي شيء آخر غير اللذة، وفضلا عن ذلك فإن الناس لديهم مبرر في إيجاد أفضل استراتيجية للحصول على اللذة، حيث إن هذه اللذة هي كل ما يهدفون إليه. إن تفسير السعادة الذي كان يمكن الاستفادة منه بالفعل في تأمل الموجودات البشرية، ويمكن أن يكون مقبولا بالنسبة إليها - على نحو ما بينت من القول بأن تفسيرات السعادة تكون عادة مقصودة لتكون كذلك - لا يمكن أن يكون متناقضا مع سعي هؤلاء البشر نحو اللذة باعتبارها غايتهم. وعلى الرغم من أن «مبدأ الاختيار» القائم على أساس رفض لذات من أجل كفالة لذات أكبر وتحمل الألم من أجل تجنب آلام أكبر هو مبدأ ينطوي على مكون رياضي في القياس، فإن البنية التي يتم التمثيل لها تعد مختلفة عن البنية المقترحة في محاورة بروتاغوراس، وتعد مختلفة أيضا عن مذهب اللذة الكمي الذي اعتنقه بنتام وآخرون من أمثاله. إضافة إلى ذلك، فإن أبيقور كان أقل اهتماما بقياس اللذة من اهتمامه بقياس مسائل أخرى. ومن الناحية المذهبية، فإنه يبدو أن أبيقور قد اعتقد في أن كم اللذة له درجة قصوى من الناحية النظرية. وهذه الدرجة القصوى تتوقف على الغياب التام للمشقة والإزعاج. وفيما يذكر شيشرون، فإن الأبيقوريين ينكرون القول بأن «أي شيء يمكن أن يضيف شيئا إلى لذة شخص ما يكون متحررا من الألم» (De finibus, II. 28).

والواقع أنه عادة ما يقال إن أبيقور قد عرّف اللذة باعتبارها غياب الألم أو الإزعاج (حالة الأتراكسيا atraxia). وهذا أمر مختلف عما تقترحه محاورة بروتاغوراس. كما أنه يختلف عن الجدل في محاورة الجمهورية لأفلاطون (الجزء الرابع) فيما يتعلق بالقول بأن هناك نقطة وسطية محايدة في تجربتنا، لا يكون حاضرا فيها الألم أو اللذة. وفيما وراء هذه الأقوال ليست هناك سوى أهمية ضئيلة في اهتمام أبيقور بالقياس وبالبنية الرياضية للذة.

وفي مقابل ذلك، فإن الكثير مما يقوله أبيقور ينطلق من موقف دفاعي، ومعد من أجل تفادي الاعتراضات المتنوعة على الموقف اللذي بوجه عام. وهذا الجهد كان له تأثير على القضايا التي يؤكد عليها، ليس على أساس من الأسلوب الذي به يعالجها فحسب. إنه جهد ينأى به عن الأسئلة النظرية للقياس، ويتجه نحو مناقشات لاستراتيجية تهدف إلى الحصول على اللذات وليس فقدانها (وهي المناقشات الشائعة في أنماط مذهب اللذة التي نجدها في القرن الثامن عشر).

إن أبيقور يذهب إلى مسافات أبعد ليقول لنا إن نوع اللذة التي يفضلها ليس ذلك النوع الذي يؤدي إلى سلوك لأخلاقي أو يحطم قدرة المرء على الاستمتاع بلذات أخرى:

إن اللذة التي نسعى إليها ليست من ذلك النوع وحده الذي يؤثر في وجودنا من خلال البهجة التي يحدثها فينا، ويمكن إدراكه من خلال الحواس باعتباره ما يروقنا. بل إننا بالأحرى نؤمن بأن أكبر لذة هي تلك التي تحدث في خبرتنا باعتبارها نتاجا لإزالة تامة للألم.
(Cicero, *De finibus*, I.37)

إنه يؤكد على اللذات الهادئة على سبيل المثال، بما في ذلك اللذات الخاصة بصحبة الأصدقاء واللذات الخاصة بمتعة الفلسفة. لكن على الرغم من أنه يتحدث بحرية عن اللذات التي يمكن أن نعتبرها اللذات الأعظم، فإنه ليس لديه الكثير ليقدمه عن الكيفية التي يمكن بها صياغة هذه القياسات. فمقصده الأساسي - بافتراض أن ذلك يمكن أن يحدث - هو كيف يمكن الحصول على اللذة القصوى - أي من خلال أقل قدر ممكن من الإزعاج - بالاستشهاد بنوع اللذات التي يمكن أن تكون غير مزعجة.

وقد تمثلت مسألة من المسائل الإشكالية بالنسبة إلى أبيقور في السؤال عن السبب في أن بعض الناس يعارضون بالفعل مذهب اللذة. ومن الصعب بالنسبة إليه الإجابة عن هذا السؤال؛ لأن كل شخص من وجهة نظره يهدف إلى اللذة دائما. فهو يمكنه القول بأن معظم الناس يفشلون في اتباع الاستراتيجية الصحيحة لبلوغ اللذة. لكن لأسباب تخص أبيقور، فإنه ليس من الواضح الكيفية التي بها يمكن لشخص أن يفشل في إدراك أنه يهدف إلى اللذة، أو أن يضحي عن تدبر - كما يفعل الناس عادة - باللذة من أجل هدف آخر. ويبدو أنه يجب أن يقول إن الناس يجب أن تكون ببساطة مخطئة حينما يقولون إنهم يسعون إلى أشياء أخرى بالإضافة إلى اللذة، أو إنهم يتخلون عن اللذة من أجل أشياء أخرى.

إن الاستراتيجية التي يوصي بها أبيقور كي نبلغ السعادة تتوقف - بحسب تعبيره - على ما إذا كان يمكن الظن بأن الناس يهدفون بالفعل إلى معرفة أي شيء يكون

مختلفا عن اللذة ومتضاربا معها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن بلوغ السعادة إذن سوف يقتضي امتلاك شيء ما، وهو العقل الذي يعمل كفلتر، والذي سوف ينحي جانبا تلك الدوافع، كي يمكن لشخص ما أن يهدف إلى اللذة. لكن إذا كان كل شخص يهدف فقط أصلا إلى اللذة؛ فإن أي توافق عندئذ لن يكون بطبيعة الحال ضروريا، فما يكون ضروريا إنما هو فحسب اكتشاف للاستراتيجية الصحيحة.

بنتام ومذهب اللذة الكمي المنهجي

إن ميزة مذهب اللذة مزدوجة. وأحد شقي هذه الميزة - مما يروق لكل المنظرين غالبا إلى حد ما - هي أنها، كما أكد على ذلك أرسطو - تنظر إلى السعادة باعتبارها تتأسس من خلال شيء ما - وإن كان ينبغي تعريفه بدقة - يراه كل شخص باعتباره جذابا، أو جذابا إلى أقصى درجة. والواقع أنه يكون جذابا جدا لدرجة أن كل فيلسوف لا يعد من أنصار مذهب اللذة يشعر بأنه مضطر إلى أن يبين السبب في أنه لم يكن من أنصار هذا المذهب. أما الميزة الأخرى - التي تغري بعض الفلاسفة - وإن لم يكن الكل بالتأكيد - فهي، كما لاحظنا، أن اللذة يمكن النظر إليها باستحسان باعتبارها مقياسا لقيمة كل شيء حينما نقارنه بكل شيء آخر. وكما تم التأكيد على ذلك من قبل في محاوره بروتاغوراس، فإن هذا يمكن أن يبدو جديرا تماما بالقيمة إذا أراد المرء أن يحدد بطريقة منهجية ذلك الذي يؤدي إلى حالة شاملة من الخير. ومع ذلك، فإن الصور الممكنة الأخيرة من مذهب اللذة لم يتم استخدامها بكثافة حتى مجيء القرن السابع عشر. فقد طور جيرمي بنتام Jeremy Bentham مذهبا كميًا في اللذة، وذلك في عمله المتعلق بالنظرية القانونية. وهو في تنفيذ موقفه، قد أظهر البعد المنهجي السدال في مذهب اللذة، وبين المعاني الجوهرية المتضمنة فيما يتعلق بالسياسة الاجتماعية - إذا أمكن تصميم المذهب بحيث يتم تنفيذه في الواقع العملي.

إن فكرة استخدام مذهب اللذة بطريقة منهجية من أجل تصميم سياسة اجتماعية ليست بالأمر الجديد الذي يحدث مع بنتام. فقد وجدت هذه الفكرة من قبل في صورتها الأثرية لدى القدماء. ومع ذلك، فإن أبيقور قد استخدم مذهب اللذة لتدشين حملة الفيلسوف من أجل تحسين حالة الموجودات البشرية. وقد فعل

هذا من خلال معارضة معتقداته للدين اليوناني التقليدي، وتشجيع الناس على أن يفكروا في الكيفية التي يمكن بها الحصول على اللذة وتجنب الألم، وأن يدعوا جانبا المخاوف التي تحث عليها الأساطير الدينية. وللغاية نفسها طور أبيقور فيزيقاه الذرية، باعتباره ترياقا مضادا بشكل أساسي للنظريات الدينية والأسطورية عن الظواهر الطبيعية.

لقد اضطلع الشاعر الأبيقوري لوكريتيوس Lucretius بدور المتحدث الرسمي لاتجاه أبيقور:

عندما تمتد الحياة البشرية في بؤس أمام أعيننا، وقد سحقها
الدين الوحشي الذي يطل وجهه المخيف علينا من السماء ليهددنا
نحن البشر الفانين؛ فإن رجلا من اليونان (أعني أبيقور) كان هو أول
من تجرأ على أن يرفع عينيه ليواجه نظرة السماء التي تحرق فينا،
وهو أول من تصدى لها. (*De rerum natura*, BK I)

على الرغم من أن المذهب الأبيقوري لم يكن أبدا مؤسسا بطريقة سياسية، فإنه بالتأكيد كان مقدا من خلال الهدف الواسع لتحسين الحالة البشرية.
لقد كان مشروع بنتام الاجتماعي أكثر تفصيلا إلى حد كبير مما كان عليه مشروع أبيقور، فقد كان يتم تصور هذا المشروع للوهلة الأولى باعتباره مشروعا قانونيا: كي يبين كيف أن نظام القوانين ينبغي أن يُنتج أكبر قدر ممكن من اللذة.
وهو يبدأ بمساواة السعادة باللذة:

إن البشرية محكومة بالألم واللذة... فهي بالنسبة إليهما وحدهما
تشير إلى ما ينبغي أن نفعله، مثلما تشير إلى ما سوف نفعله
(*Principles of Morals and Legislation*, ch. I).

وهو عندئذ يؤكد أن:

سعادة الأفراد - التي تتألف منها سعادة المجموع... هي الغاية
والغاية الوحيدة التي ينبغي أن يضعها المشرع في الاعتبار (ch.3).

واتساقا مع:

ذلك المبدأ الذي يثبت أو يرفض أي فعل أيا كان، وفقا للميل
الذي يكون لدى هذا الفعل لكي يزيد أو يحذف سعادة الجماعة التي
تكون مصلحتها هي المقصودة. (ch. 1)

وفي تصور بنتام للطريقة التي يمكن بها قياس اللذات كميا، فإن كمية
اللذة تكون لها دلالتها من حيث الشدة والمدة. وهكذا كلما كانت اللذة أكثر
شدة وأكثر دواما كانت أكبر ولأمكن القول إن الفترة التي تحدث فيها تعد أكثر
بهجة. إن التسبب في زيادة السعادة، وكذلك بالنسبة إلى الخير، هو أمر يتم
حسابه تقريبا على هذا النحو. (وفي معظم الأحيان، يتطلب منا مخطط بنتام
أن نعنون اللذة، لا بالكم المطلق، كأن نقول: متعا أربع، وإنما يتطلب منا مقارنة
كمية فحسب).

وعلى أساس من هذا النوع من المعلومات، فإننا يمكن بالتالي أن نذهب إلى التأكيد
على أن اختيار السلوك الملتاح الذي يعبر عن الصالح العام إنما هو اختيار لأفضل سلوك
يمكن أن يحدث رجحانا أكبر للذة على الألم أكثر من أي بديل ممكن آخر.
إن الفكرة الأخيرة توصلنا إلى مسألة لم تُفحص على الإطلاق من جانب من كتبوا
حول اللذة من القدماء، ولا من جانب أي شخص آخر بعد ذلك حتى مجيء بنتام.
والحقيقة أن الكلام عن سلوك «الصالح العام» - في النظرية النفعية العامة لدى
بنتام - هو كلام لا يتضمن السعادة الخاصة بشخص واحد فحسب، أو حتى مجرد
بعض الأشخاص، وإنما يتضمن سعادة كل الناس.

ومع ذلك، فلأن بنتام ومل يقولان بأن السلوك الصحيح هو السلوك الذي
يحدث أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس، فإنهما يصطدمان على الفور بمشكلة،
وهذه المشكلة يُطلق عليها عنوان «المقارنات فيما بين الأشخاص» interpersonal
comparisons للذة أو للنفعية، إذا ما استخدمنا مصطلح بنتام.

إن مثل هذه النظرية تتطلب تحديد الكيفية التي بها تتناسب اللذات مع
الاستياءات بعضها إزاء بعض. وإذا أردنا أن نحدد - كسياسة اجتماعية - أيا
منا يحصل على كريمة التورثة وأيا منا هو الذي يحصل على قعرها؛ فإننا نكون

عندئذ بحاجة إلى أن نحدد إذا كان تلذذك بكريمة التورته أكبر من تلذذي بها. فنحن لا يمكن أن نعقد هذه المقارنة ما لم نكن قادرين على مقارنة لذات الناس واستيائها بعضها ببعض.

والتساؤل عما إذا كان يمكننا عقد هذه المقارنات أمر فيه نظر. وكذلك يكون التساؤل عما إذا كانت صعوبة عقد هذه المقارنات تعد أمراً مضاداً لذلك النوع من الرؤية لدى بنتام. ومع ذلك، دعنا نواصل سيرنا الآن على أساس من الافتراض بأننا يمكن أن نعقد هذه المقارنات. وسوف أعود لهذه المسألة فيما بعد في هذا الفصل.

إذا كنا نستطيع أن نعقد هذه المقارنات، فإن قدرة مذهب اللذة الكمي العام تصبح قدرة مؤثرة. فالمذهب يقول لنا إن قيمة أي حالة، بل أي شيء نريد أن ننسب إليه قيمة، يمكن تصنيفه على أساس من كم اللذة التي يمكن جلبها أو التي تكون بالفعل، وإنه من خلال ذلك تتحدد القيمة الخاصة بأي حالة من حالتين يمكن المقارنة بينهما، بحيث نحدد أيهما تكون لها قيمة أكبر أو أقل. ولا يعتد هذا المذهب بأي نوع آخر من التقييم.

وإذا ما قبلنا بهذه الرؤية الخاصة بهذا المذهب؛ فإنه يبدو عندئذ أن كل المشكلات المتعلقة بالكثرة والتضارب - التي أثرت في الفصل السابق - هي مشكلات يمكن محوها على الفور. وعلى المستوى الفردي، فإن النزوع الطبيعي نحو استخدام اللذة وقياسها كمياً، باعتباره منهجاً لقياس الخير، هو أمر قد تم التعبير عنه بسهولة تامة من خلال تقديم محاورة بروتاغوراس للفكرة برمتها، مع بيان أنه ليس هناك شيء آخر يمكن أن يكون له الدرجة نفسها من القابلية للقياس. وإذا تساءلنا كيف ننهي تضارب الرغبات، سواء كانت تحدث في خبرتنا في وقت واحد أو تحدث في أوقات مختلفة (على نحو ما بينا ذلك في مثال منبه الوقت الذي سبقت الإشارة إليه)؛ فإن الإجابة عن هذا التساؤل عندئذ ستكون من خلال حساب كم اللذة الذي ينشأ عن كل بديل من البدلين، ثم المقارنة بينهما. إن السعادة يتم تعريفها على هذا النحو بهدف إنتاج إجراء لكل تقييم يمكن أن يلجأ إليه شخص ما، وبالتالي لكل اختيار يمكن أن يواجهه أي شخص.

منذ القدماء حتى بنتام

كما قلت من قبل، فإن الأمر يستغرق وقتاً طويلاً لكي تصل هيكله مذهب اللذة الكمي في محاورة بروتاغوراس إلى مرحلة التطور التي نجدها عند بنتام. فما الذي حدث عبر هذا المسار الطويل؟

إن هذه القصة هي أساساً قصة ما لم يحدث - أي ما لم يحدث خلال مجمل هذه المدة الطويلة من الزمن منذ قدماء اليونان حتى القرن التاسع عشر. ونحن نجد في الفترة المبكرة من الفكر اليوناني - وعلى سبيل المثال في فلسفة ديموقريطس Democritus - الفكرة القائلة بأن اللذة هي الخير، وكذلك الفكرة القائلة في محاورة بروتاغوراس بأن كم اللذة يمكن قياسه. لكن حتى إذا سلمنا الآن بهاتين الفكرتين، فقد كان هناك انتظار طويل قبل ظهور أي شيء مثل مشروع بنتام في الصياغة المذهبية للذة. وفي الوقت ذاته، فإنه لم يحدث سوى القليل طيلة هذه المدة. فامناقشة الفلسفية لطبيعة اللذة واستخداماتها في الأخلاق، كان يتم تجنبها خلال تلك الفترة.

ومن المؤكد أنه كانت هناك بعض التطورات التي لها دلالات عديدة فيما يتعلق بالمسائل الفلسفية الأخرى إلى جانب تلك المسائل التي أثارها مذهب اللذة الكمي. وإحدى هذه المسائل الفلسفية الأكثر تشويقاً في هذا الصدد تمثلت في جهود توما الأكويني Aquinas لاستنباط رؤية في اللذة تربط الأفكار الأرسطية المهمة عن اللذة بالمذاهب المسيحية. وهذا الجهد تضمن - بوجه خاص - إرساء فكرة الرؤية الطوباوية التي عرفها باعتبارها السعادة القصوى. لكن الأكويني لم يعرف أساس هذه السعادة باعتباره لذة. بل إنه بالأحرى أكد على أننا نحب الله حق الحب، لذاته ولطبيعته التي يكون عليها.

إن القرون القليلة التالية قد شهدت بشكل جوهري على المجادلات ذاتها حول قيمة اللذة، وهي المجادلات التي كانت تُمارَس في عالم القدماء. وتماماً مثلما أن أبيقور قد انتقد الرواقين بسبب التأكيد على أننا نكون منجذبين إلى اللذة لذاتها، فإن النزعة الإنسانية المسيحية في عصر النهضة قد انتقدت مذهب الأكويني الذي أصبح نموذجاً للموقف الكاثوليكي، وأكدت في مواجهته أننا نحب الله باعتباره عوضاً عن اللذة السماوية. وربما يبدو من الإنصاف أن نفكر في اللذة لذاتها باعتبارها

أساساً مفهوماً أبيقورياً، مع أن التصور المسيحي قد أكد في هذا الصدد على أن اللذة السماوية لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال الفضل الإلهي.

ومع ذلك، فإن نقطة تركيز التفكير الفلسفي على فكرة اللذة قد اتخذت مسارا جديداً في القرن الثامن عشر. ففي عالم القدماء ناصر الأبيقوريون وعادى الرواقيون مذهب اللذة على أساس من أسباب تجريبية في المقام الأول (انظر الفصل السادس)، لكن مناقشتهم لهذه المسألة لم تنته إلى دراسة تجريبية مباشرة للسلوك الإنساني والدافعية الإنسانية. ولقد تغير المناخ في القرن الثامن عشر. فلقد أصبح مذهب اللذة موضوعاً لتداول المناظرات والمجادلات التي أثارها لوك وهيوم وسميث وآخرون غيرهم، من أجل تطوير تناول طبيعي للسلوك والدافعية الإنسانية، وبوجه عام من أجل الظواهر المرتبطة بالأخلاق والسياسة.

وكما لاحظنا من قبل، فإن لوك قد استخدم فكرة شبيهة بفكرة أفلاطون عن "قياس" اللذة الواردة في محاوره بروتاغوراس. ومع ذلك، فإن لوك بخلاف أفلاطون قد تبنى موقفاً لذيذاً بوجه عام يتعلق بما يحرك بواعث الناس:

فاللذة التي ينالها المرء في أي سلوك أو يتوقعها نتيجة لهذا السلوك هي خير في حد ذاتها، وهي قادرة على تحريك الإرادة والتلاؤم معها. لكن الاستقامة الأخلاقية المتعلقة بها لا ينظر إليها في ذاتها على أنها الخير أو الشر، ولا هي تحرك الإرادة بأي حال، لكن من حيث هي لذة وألم فإنها إما أن تصاحب السلوك أو يُتوقع أن تكون نتيجة له. وهو ما يبدو واضحاً من خلال أشكال العقاب والثواب التي ألحقها الله بالاستقامة الأخلاقية أو الفسوق باعتبارها دوافع ملائمة من خلال الإرادة، التي ستصبح غير مطلوبة إذا ما كانت الاستقامة الأخلاقية بذاتها هي الخير والفسوق بذاته هو الشر.

Commonplace Book 1693, quoted in Darwall 1995, p.)

(40, with original spelling)

وفي مقابل ذلك، يبرهن هاتشيسون Hutcheson على وجود بواعث غير لذية للسلوك الأخلاقي:

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

إن ما يحفزنا على هذه الأفعال التي نصفها بأنها أخلاقية ليس بمنزلة قصد
يهدف إلى الحصول... على لذة محسوسة... وإنما هو مبدأ للفعل مختلف
تماماً عن المصلحة أو حب الذات. (*An Inquiry..., Introduction*)

إن هيوم يعد في جانب هاتشيسون فيما يتعلق بهذه المسألة:

ليس هناك أي دافع واقعي أو عام من أجل مراعاة قوانين
الإنصاف، وإنما يوجد هناك الإنصاف ذاته والفضل في هذه المراعاة.
(*A Treatise of Human Nature, III. II.1*)

ونحن في هذا الجدل نسمع بعض الأصداء القريبة الجميلة الخاصة بالجدال في
العصور الهيلينية بين الأبيقوريين والرواقيين.

إن الأطر الخاصة بما يُراد له أن يصبح مذهباً نفعياً كمياً لدى بنتام يمكن أن نراها
لدى السابقين له، لكن في صورة غير مكتملة. فالفكرة القائلة بأن خير أو سعادة الناس
بوجه عام أمر ينبغي الكفاح من أجله، هي فكرة قال بها من قبل كثير من المفكرين.
فعلى سبيل المثال نجد أن كمبرلاند Cumberland قد تطرق إلى فكرة تنظيم كل
الأخلاقيات المتعلقة بمحاولة تعزيز الخير بالنسبة إلى كل الموجودات البشرية:

إن الخيرية القصوى بالنسبة إلى كل فاعل عاقل إزاء بقية
المجموع تؤسس حالة السعادة بالنسبة إلى كل فرد وللمجموع
ككل، مادامت تعتمد على قدرتها الخاصة، وتكون مطلوبة بالضرورة
من أجل سعادتهم؛ وبالتالي فإن الخير العام سيكون بمنزلة القانون
الأسمي. (*A Treatise of the Laws of Nature, I.4*)

ومع ذلك، فإن ما يغيب هنا إنما هو التصور الخاص باتخاذ إجراء منهجي، ويمكن
تطبيقه منهجياً في إطار السياسة. فما لم يتم تطويره هنا هو ما الذي يقوم عليه تعزيز
سعادة هذه الموجودات، وكيف نحدد ما الذي يعزز الخير بدرجة ما أو بأخرى أكثر من
شيء ما غيره، وكيف يمكن للمرء أن يوفق بين المظاهر المتعارضة التي يمكن أن يكمن
فيها الخير. ويبدو أنه لا أحد قد شرع في التفكير في هذه الأسئلة بطريقة منظمة.

إن الصياغة المنهجية التي قدمها بنتام في فلسفة الأخلاق وفي نظرية السعادة، كانت في وقت واحد بمنزلة منبه ونتاج لجهد متنام لتطوير الدراسة التجريبية للسلوك الإنساني، على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي. لقد كانت جزءا من امتداد العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر وتطور العلم الاجتماعي. إن صياغة بنتام المنهجية لتصور السعادة باعتبارها مرادفة للذة، قد جعلت منها شيئا ما يمكن صياغته نظريا بالاستعانة بأداة النظرية العامة في السلوك القويم، بما ينطوي عليه ذلك من السياسة الاجتماعية، وموضوع الدراسة النظرية في الوقت ذاته.

ومن ناحية، فإن المرء قد يأمل في تقييم أي شيء من خلال تحديد كم اللذة المرتبطة به. إضافة إلى ذلك، فإن الشيء الآخر الذي يمكن أن يفعله المرء هو أن يربط السعادة واللذة - باعتبارهما شيئا واحدا - بالدراسة التجريبية المنهجية في علم النفس التي لا تعتمد كثيرا على التقييم، بما في ذلك دراسة سلوك الموجودات البشرية وكذلك الحيوانات الأخرى. وهذا الربط على قدر كبير من الأهمية بحيث يحتاج إلى فصل مستقل بذاته (الفصل السادس).

إن إحدى نتائج هذه الحركة تتمثل في اتجاه قوي نحو تناول نوعين من القضايا، التقييمية والتجريبية، بحيث يتم تناولهما معا، بدلا من النظر إليهما باعتبارهما منفصلين. ومن ناحية، فإنه يوجد هناك بوضوح قضايا تخص مسألة قيمة وقصدية، وهي أن السعادة هي الحالة الأسمى بالنسبة إلى الموجود البشري، وهي ما ينبغي أن يسعى إليه. ومن ناحية أخرى، فإن هناك تساؤلات تتعلق بكيف يمكن لتصورات شخص ما عن سعادته أن تسبب أو تفسر أفعاله أو سلوكه. وهذان الأمران كانا بالتأكيد مرتبطين دائما ارتباطا وثيقا. ومع ذلك، فإن التطور السريع للبحث العلمي وللتنظير قد منح هذا الارتباط دلالة جديدة. والسبب البسيط هو أن الفحص العلمي لعلم النفس والسلوك الإنساني قد تبدى الآن شيئا كبيرا. حيث إن الأسئلة الأخلاقية لا يمكن أن تنفصل تماما عن تلك المسائل، فأراء الناس عن المسائل الأخلاقية كانت متأثرة حتما بالتطورات العلمية. كذلك فإن هناك ارتباطا آخر قد تشكل من خلال النزعة المنهجية التي تعهد بها مذهب اللذة الكمي. فهذا لن يربط فحسب علم الأخلاق بالعلوم الطبيعية، وإنما أيضا بما يُعرَف الآن على نطاق واسع تحت عنوان السياسة الاجتماعية.

إن بنتام، مع كل من جيمس مل James Mill ونجله جون ستيوارت مل John Stuart Mill، قد دافعوا عن قدرة مذهب اللذة الكمي على حسم المسائل الأخلاقية الجدالية، من خلال قياس كميات اللذة التي يمكن إنتاجها من سياسة ما أو أخرى. ويشدد جون ستيوارت مل بوجه خاص على ما كان يرى أنه يمثل قدرة خاصة لطريقته في التفكير على حسم المسائل الأخلاقية التي كانت مثار جدال على مدى ألفي عام:

منذ فجر الفلسفة، نجد أن القضية المتعلقة بالخير الأسمى، أو ما يتعلق بأساس الأخلاق، قد فسرت المشكلة الأساسية من خلال فكر تأملي، وشغلت أكثر العقول موهبة وقسمتها إلى شيع ومدارس... وبعد ما يزيد على ألفي عام لا تزال هذه المناقشات مستمرة... ولا يبدو أن المفكرين ولا البشرية على اتساعها أقرب إلى الإجماع في الرأي على هذا الموضوع، اللهم إلا بالقدر الضئيل الذي كان به سقراط الشاب ينصت إلى بروتاغوراس العجوز... (Utilitarianism, ch. 1)

وعلى نحو مشابه في فترة متأخرة من القرن ذاته كان هنري سيدجويك Henry Sidgwick يأمل - وإن كان من خلال توقعات للنجاح أقل تواضعا - في أنه من خلال تعريف فكرة السعادة باللذة المفسرة على هذا النحو، يمكن إقامة فكرة السعادة على أساس علمي. وإذا ما تم فعل ذلك، فإن سيدجويك وبنتام ومل قد رأوا أن أفضل سياسة للتعامل مع المسائل الاجتماعية - أي الطريقة التي سيتم من خلالها حدوث أفضل سعادة - يمكن تحديدها بطريقة ستكون مقنعة بالنسبة إلى الجميع. وكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، بالإضافة إلى غيرهم من أنصار مذهب المنفعة، قد تمنوا واعتقدوا أن هذا سوف يمكنهم من التأثير في المجتمع حتما إلى الأفضل - أي من أجل تحقيق كم أكبر من السعادة أيضا.

مشكلات كامنة في تأمل اللذة

إن فكرة استخدام كم اللذة باعتبارها وسيلة لتقييم حالة المرء، وفي إمعان النظر في الكيفية التي يمكن بها تحسين تلك الحالة، قد تبين بالبرهان أنها عرضة

لمشكلات إضافية معينة. وفي رأيي أن هذه المشكلات ليست بالمشكلات الخطيرة بحيث ينبغي مناقشتها هنا. ومع ذلك فإن هذه المشكلات كانت لها مكانة مهمة في المناقشة التي دارت في هذا الصدد. وهذه المشكلات تنشأ حينما يحاول شخص ما أن يمعن النظر عن وعي في الكيفية التي يمكن بها الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذة. لذلك فإن هذه المشكلات تنشأ بالمثل - إذا ما تم تعريف كم اللذة بدرجة السعادة - من أجل إمعان النظر في الكيفية التي يمكن أن نكون بها سعداء قدر الإمكان. فهذه المشكلات - وأشباهها - قد أثرت من جانب خصوم مذهب اللذة.

لقد وضع سيدجويك عنواناً شهيراً لمذهب اللذة الأناني هو «مفارقة مذهب اللذة». وهناك فكرة مشابهة إلى حد كبير عبر عنها أرسطو الذي ذهب إلى القول بأنه من الأسهل أحياناً بلوغ السعادة حينما لا يسعى المرء إليها بطريقة مباشرة. ولقد صاغ سيدجويك «مفارقته» على النحو التالي:

إن المنهج العقلاني لبلوغ الغاية التي يهدف إليها مذهب اللذة
العقلاني يتطلب منا أن نضعه إلى حد ما خارج إطار النظر، وألا
نهدف إليه بطريقة مباشرة. (The Methods of Ethics, p. 136)
إن صياغة سيدجويك تركز على اللذة؛ بينما يتعامل أرسطو مع السعادة.

والغرض من وراء استخدام سيدجويك «للمفارقة» هو بيان أنه إذا كان الهدف هو الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذة، فإن إمعان النظر في الكيفية التي يمكن بها فعل ذلك يمكنها أن تحدث من خلال الطريقة التي يمكن بها الحصول على هذا الهدف. وهذا يرجع إلى حقيقة تتعلق بطبيعة الموجودات البشرية: فهي لا يمكن أن تستمتع على الفور حينما تفكر في الكيفية التي يمكن بها أن تستمتع.

وكما يعترف سيدجويك، فإنه ليس من الواضح على الإطلاق وجود أي مفارقة حقيقية هنا. فما عليك سوى أن تتذكر - حينما تحاول أن تحصل على أكبر قدر ممكن من المتعة - أن هناك تكلفة يدفعها المرء جراء التفكير في الكيفية التي يمكن بها فعل ذلك. لكن هذا ليس بالأمر المدهش. وهناك حصص من الكلفة يتكبدها

المرة في محاولته للحصول على اللذة. وحصول هذا المرة على اللذة في مكان ما يتطلب - على سبيل المثال - أن يخرج للمشي تحت المطر؛ وبالتالي يعاني خبرة غير سارة من أجل أن يحصل على قدر أكبر من اللذة حينما يحاول أن يتجنب المطر في مساره. وليس في هذا أي مفارقة.

إن ما يسمى بـ «المفارقة» التي أشرنا إليها الآن يتمثل إذن في أنك عندما تتطلع إلى الحصول على أكبر قدر من المتعة، فإنه من الأفضل أن تكون واعيا بالكلفة التي يمكن أن تترتب على التفكير في هذا الأمر. وهكذا فإنه من الأفضل بالنسبة إليك أن تكون لديك استراتيجية بأن الأشياء الأخرى المتساوية - سوف تتطلب قدرا أقل من إمعان النظر. وبالتأكيد فإنك لن تكون قادرا على تجنب الهروب من المطر أحيانا. وعلى الرغم من أن هذا الموقف ينطوي على تعقيدات أكثر مما يمكن عرضها هنا، فإن هذا الموقف يعد حالة مألوفة إلى حد كبير. (فكر - على سبيل المثال - في الناس الذين يحتاجون إلى الراحة، أو الذين يحتاجون إلى النوم؛ فإنهم يعرفون أنه من الأفضل عدم إمعان النظر في هذا الأمر، إذا ما أرادوا النجاح في مهمتهم).

ومع ذلك، فإن المشكلة يمكن عرضها على نطاق له أهميته. ولقد لاحظ ذلك تشارلز ديكنز Charles Dickens. ففي روايته **الأوقات العصيبة Hard Times** شن هجوما نقديا لاذعا على المذهب النفعي كما تم عرضه من خلال بنتام وجيمس مل (والد جون ستيوارت). فلقد اتهم جيمس مل النفعيين بأنهم يحولون الحياة إلى مطاردة قاسية بإصرار من أجل قنص «المنفعة»؛ لأنهم باستمرار يقومون بحساب التكاليف والنتائج المترتبة على ما يخططون لفعله، في تنشئة الطفل، وفي التربية، والفن، والتصميم، وفي كل شيء آخر:

«الواقع، الواقع، الواقع!» قال السيد... «إنكم ينبغي أن تكونوا منضبطين ومحكومين بالواقع» كما قال السيد. إننا نأمل أن يكون لنا مجلس للواقع مشكل من متعهدين بأمور الواقع، ممن سيرغمون الناس على أن يكونوا أناسا معنيين بالواقع، وليس بشيء آخر غير الواقع. فأنت يجب أن تنبذ كلمة الخيالي على الإطلاق». (الأوقات العصيبة، الفصل الثاني).

ويبدو أن ديكنز يتهم النفعيين، خاصة بنتام (الذي يتبنى بالفعل نبرة وعظية متطرفة في بيان الكيفية التي يمكن أن يعمل بها مذهب القانوني)، بتفضيل المعمار والتصميم الذي لن يُحدث أي متعة للعين، وإنما سوف يشجع ببساطة على الأفعال المؤثرة التي سوف تتمخض عن نتائج عديدة. وعلى النحو ذاته، فإن النفعيين قد صورهم ديكنز باعتبارهم مدافعين عن التربية التي تكون مخصصة من أجل النشاط «النافع»، وباعتبارهم مناهضين لمثل هذه الأشياء الممتعة من قبيل الفن والأدب.

لقد اعتقد جون ستيوارت مل أن ديكنز قد أساء إلى حد كبير فهم المذهب النفعي. حيث اعتقد أن ديكنز قد أساء فهم النفعيين على أنهم يدافعون، كغاية لهم، عن الأشياء التي تؤدي إلى نتائج جيدة وإن لم تكن ممتعة. لكن الأمر ليس على هذا النحو، باعتبار أن مل قد قاوم - في واقع الأمر - دفاع النفعيين عن اتخاذ السعادة باعتبارها غاية المرء. إن كلمة "النفعية" في لغة خطاب المذهب النفعي قد فهمت خطأ من خلال ديكنز، ومن خلال خصوم آخرين لبنتام، على أنها تشير فقط إلى أفعال تقود إلى شيء ما، بينما هي في الواقع تشير إلى السعادة التي يمكن أن تقود إليها تلك الأفعال إذا ما أحسن حسابها. لذلك فإن مل يبيث شكواه التالية:

الملاحظة العابرة هي كل ما يحتاجه الجاهل المتخبط لافتراض أن أولئك الذين يناصرون النفعية باعتبارها معيارا للصواب والخطأ يستخدمون المصطلح بمعناه الضيق والعامي فحسب، وهو المعنى الذي تفهم به النفعية على أنها مضادة للذة... ومع ذلك فإن جمهور الناس، بمن في ذلك جمهور الكتاب... ليس فقط في مجال الصحف وإنما أيضا في مجال الكتب التي لها وزنها ومكانتها، يقعون على الدوام في هذا الخطأ الساذج. وهم عندما يستخدمون كلمة نفعي من دون أن يعرفوا شيئا عنها سوى نطقها، فهم عادة ما يعبرون بها عن حالة الرفض أو الإهمال للذة في بعض صورها: كصورة الجمال، والزينة، والتسلية. (Utilitarianism, ch. 2)

إن مل يسعى إلى تصحيح موقفهم:

إن أولئك الذين يعرفون شيئاً ما عن الموضوع يكونون على وعي
بأن كل كاتب منذ أبيقور حتى بنتام ممن أكدوا على نظرية المنفعة
لم يعنوا بها شيئاً يكون على الضد في خصائصه من اللذة، وإنما كانوا
يعنون بها اللذة ذاتها، إضافة إلى التخلص من الألم (المرجع نفسه).

وإذا كان ديكنز قد فهم النفعية لكي يدافع دائماً عن التركيز فحسب على
مجرد الأشياء التي تجلب اللذة، لا على اللذة ذاتها، فإن شكوى مل عندئذ
تصبح مبررة تماماً. ويبدو بالمثل تماماً أن ديكنز قد ارتكب إلى حد ما ذلك
الخطأ ذاته. وفي مقابل ذلك، فإن ديكنز كان أيضاً يريد الوصول إلى شيء آخر.
فهو كان يريد الوصول إلى النقطة ذاتها التي قال بها سيدجويك تحت عنوان
«مفارقة مذهب اللذة».

كذلك فإن المسألة التي كان يهدف إليها ديكنز قد تمثلت ببساطة في أن
الوقت الذي أنفق في التأمل يمكن ببساطة أن يعرقل - إلى حد ما - طريق المتعة.
وهكذا فإن الوقت الذي أنفق في التفكير في الكيفية التي يمكن بها الحصول على
اللذة سوف يصبح غالباً وقتاً ضائعاً في سبيل الحصول على اللذة، اللهم إلا في تلك
الحالات الاستثنائية الخاصة حينما يكون من المبهج التفكير في الكيفية التي يمكن
بها الحصول على اللذة (وهي حالات تحدث أحياناً). فقد كان يتهم اللذين بأنهم
يقودون الناس إلى إساءة الحساب من خلال عدم إدراك القدر الكبير من المتعة
الذي يمكن أن يفقدوه إزاء الجهد الذي ينفقونه في التخطيط للحصول على تلك
المتعة. ومن السهل أن نرى هذه النقطة فيما بين السطور، على الأقل في صفحات
كتابه البيت الكئيب Bleak House - إلى جانب سوء الفهم بالطبع الذي به
يتهم مل ديكنز.

والحقيقة أن الأمر هنا يعد مسألة خاصة بظاهرة أعم بكثير، وهي
ظاهرة لا تتعلق على وجه الخصوص بالتأمل المتعلق باللذة أو السعادة.
والظاهرة العامة هي على النحو التالي: إن السلوك الفعلي للأنشطة العديدة ذاتها،
وليس مجرد الاستمتاع بها، إنما تتم إعاقته من خلال التفكير - ليس فقط التفكير

في اللذة، أو التفكير في تلك الأنشطة، وإعما في أي شيء كان. إن الفلاسفة يميلون إلى التورط في افتراض أن فعل المرء يتم على نحو أفضل إذا ما فكر في الكيفية التي ينبغي بها القيام بهذا الفعل. لكن كما يعرف معظم الناس (الآخرين) أن التفكير يضيع فعل أشياء كثيرة في الوقت ذاته.

مشكلات تواجه مذهب اللذة الكمي

وهناك مشكلة أخرى - معروف عنها على نطاق واسع بأنها تُعَوِّق مشروع بنتام - تنشأ مما يسمى «مقارنة المنافع المتبادلة فيما بين الأشخاص». لقد كان هناك عدم رضاء على نطاق واسع عن تصور بنتام الكمي لمقياس السعادة أو اللذة أو «النفعية». فلقد زعم بنتام - على سبيل المثال - أن أفضل فعل في موقف معين إنما هو الفعل الذي يؤدي إلى جلب أكبر قدر من اللذة لكل الناس معا. والصعوبة التي تبدت هنا تكمن بوجه خاص في فكرة المقارنة بين كميات اللذة التي يحصل عليها شخصان مختلفان من الحالة ذاتها أو الشيء نفسه. إن نظريات القرن التاسع عشر على وجه الإجمال كانت على قناعة بأننا يمكننا فعل ذلك. غير أنه في القرن العشرين انتشرت الانزعاجات على نطاق واسع من أنه يستحيل أن نجد دليلا ملحوظا يمكن الاعتماد عليه في صحة هذه المقارنات. إن هذه المشكلة في المقارنات فيما بين الأشخاص كانت بمنزلة الضربة القاضية لنظرية بنتام.

إن هذه المشكلة لا ينبغي أن تتعامل في المقام الأول مع مسائل القيمة. فهي في الأساس مسألة تتعلق بالمنهج العلمي، الذي يكشف عن ذاته على أوضح نحو في فلسفة العقل وفلسفة علم النفس. فهي ينبغي أن تتعلق بالسؤال عن الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يخبرنا عما يحدث في خبرة أو في عقل شخص ما آخر. وحيث إن اللذة تبدو خبرة ذاتية، فكيف يمكن لشخص ما أن يعرف إذا ما كان هناك شخص آخر يمر بهذه الخبرة من اللذة، وأن يعرف قدر اللذة الذي يحدث في خبرته؟

كيف يمكن - على سبيل المثال - استبعاد الافتراض بأن شخصين مختلفين يتصرفان على نحو متماثل رغم أن أحدهما يحدث في خبرته قدر من اللذة أكبر

مما يحدث في خبرة الآخر؟ لكن إذا لم يستبعد ذلك الاحتمال، فكيف يمكن للمرء أن يستخدم الدليل على سلوك شخص ما كي يصل إلى نتائج مؤكدة عن قدر اللذة أو الألم الذي يحدث في خبرته؟ لكن إذا كان المرء لا يمكن أن يصل إلى مثل هذه النتائج، فإن معظم الحسابات التي كان النفعيون مهتمين بها سوف تفشل.

لقد أثارت هذه المشكلة حالة من الانزعاج بوجه خاص لدى السيكولوجيين والاقتصاديين ممن لهم توجهات عقلية تنتمي إلى النزعة السلوكية أو شبه السلوكية. فقد كانوا مهتمين بوجه خاص بتجميع الأدلة التجريبية على تقريراتهم. إن مثل هذه المشكلات لم تكن تزجج بنتام أو مل (رغم أن كليهما كانا بشكل أساسي تجريبيين فيما يتعلق بالمسائل الإستمولوجية، غير أن هذه المشكلات قد لعبت دورا بارزا في التطورات التي حدثت في القرن العشرين.

إن النتيجة قد تمثلت في جهد من أجل تنفيذ شيء ما يشبه الصياغة المذهبية النفعية دون طعن في فساد مثل هذه المشكلات المتعلقة بالدليل. وهذا يعني الانتقال من الأقوال عن لذة الناس وسعادتهم إلى أقوال سوف تكون أكثر سهولة في الانفتاح على الإثبات التجريبي.

إن الفكرة التي تم تثبيتها هي فكرة التفضيل **preference**. وفي فترة مبكرة من القرن العشرين تم إدراج تلك الفكرة - بواسطة فرانك رامزي Frank Ramsey وجون فون نيومان John von Neumann - في لب نظرية تقنية قوية. فتفضيل شخص ما يمكن أن يتكشف بالنسبة إلى البحث التجريبي، فهذا التفضيل يمكن الاعتقاد فيه على نطاق واسع من خلال الاختيارات التي اتخذها الشخص بالفعل. فعلى سبيل المثال، فإنك قد لا تكون قادرا على أن تقرر إذا ما كانت اللذة التي أحصل عليها من خلال تناولي إفطاري من الحبوب تعد لذة كبيرة تعادل اللذة التي حصلت أنت عليها من خلال إفطارك، لكنك تستطيع أن تقرر ما هي الحبوب التي يفضلها كل منا - بالنسبة إلى غيرها من طعام الإفطار - من خلال ملاحظة نوع الحبوب التي نختارها لإفطارنا حينما نتاح لنا فرصة الاختيار. ولأسباب من هذا القبيل، فإن مذهب اللذة الكمي لدى بنتام قد أفسح المجال لهذه الطريقة في التفكير لدى العلماء الاجتماعيين والعديد من الفلاسفة.

مشكلات للمنهجية، مذهب اللذة، وغيرها

لم تشكل «مفارقة مذهب اللذة»، ولا مشكلة المقارنات فيما بين الأشخاص المتعلقة بالنفعية المؤسسة الصعوبة المحورية بالنسبة إلى الموقف الذي دافع عنه بنتام. إن العقبة الأكثر صعوبة بالنسبة إلى موقفه تكمن في موقف آخر. فهي صعوبات لها علاقة بمجمل المحاولة في صياغة منهجية للأهداف الإنسانية تحت مفهوم السعادة. ومن ناحية أخرى، فإنه يبدو أن هذه الصياغة المنهجية ينبغي طلبها. إذ تبدو ضرورة لتجنب التشطي القصدي وأشكال التضارب التي تواجهها. وفي مقابل ذلك فإن نتائجها لا يعد أبدا ملائما بشكل مريح، بمعنى أن يكون مريحا بشكل كافٍ بحيث تبدو هذه الصياغة مقبولة بوجه عام استنادا إلى الأهداف التي نؤمن بها.

ولا يجنبنا مذهب اللذة الكمي ولا تطبيق فكرة التفضيل هذه المشكلة. ولنتأمل الحالة الأخيرة أولا.

إن فكرة التفضيل في حد ذاتها أو حتى كما تشكل نموذجا في نظرية الاختيار، هي فكرة لم تتأسس حقا بغرض تفسير السعادة على النحو التقليدي الذي سلكه الفلاسفة. إن نظرية الاختيار تخبرنا بأن شيئا ما يكون مهما في بنية جملة من التفضيلات. إنها تخبرنا بمثل هذه الأشياء من قبيل: أن نظام التفضيل من بين الاختيارات الذي يعد عقلانيا بحكم نموذجه لا يمكن أن يكون "لزما". فعلي سبيل المثال، فإن المرء لا يمكن أن يفضل (أ) على (ب) وأن يفضل (ب) على (ج)، بينما يفضل (ج) على (أ)، بغض النظر عما تكونه (أ) و (ب) و (ج). وهكذا فإن المرء لا يمكن أن يفضل عقلانيا القهوة على الشاي وأن يفضل الشاي على عصير البرتقال لكنه بعد ذلك يفضل عصير البرتقال على القهوة. لكن ليس هناك شيء في نظرية الاختيار قد حاول أن يخبر شخصا ما إذا ما كان من الأفضل أن يفضل القهوة على الشاي أو الشاي على القهوة، أو ألا يعبا بأي منهما، ولا أن يخبر المرء بشخصه إذا ما كان يفضل القهوة وعصير البرتقال على الشاي، أو يفضل عصير البرتقال على القهوة والشاي - وهو أمر حاسم.

ومع ذلك، فإن الهدف التقليدي للنظريات المتعلقة بالسعادة كان يسعى للإجابة عن تساؤلات من هذا القبيل. ولأجل تلك المهمة، فإنها كانت تسعى كذلك إلى اتخاذ ترتيب شامل لأهدافنا وتعامل مع واقع تنوعها الكبير (ذلك التنوع الكبير

للغاية بحيث يصعب إشباعها بسهولة مجتمعة) وأشكال التضارب بينها، لكي تضعها في الاعتبار، ولكي تبين بعد ذلك كيف يمكن تحقيق إشباع للأهداف الناتجة مجتمعة، باعتباره تحقيقا للسعادة. غير أن الأهداف التي تأتينا لتتأملها عادة ما تكون لها بنية بسيطة تماما. وفضلا عن ذلك، فإنها عادة لا تأتينا مرتبة على النحو الذي نفضله. فهي أشياء تشبه (في هذا المثل) القهوة والشاي وعصير البرتقال، خاصة إذا لم نتمكن من الحصول عليها جميعا. إن مشكلتنا تتمثل في وضع كل هذه الأهداف غير المعقدة نسبيا (وربما بنبذ بعضها أو إخمادها) في إطار هدف واحد عظيم، وهو السعادة- إن كان يمكن تحقيق ذلك! - وأن يُستخدَم هذا الهدف لتقييم كيف يمكن لحالة شخص ما أن تكون جيدة بوجه عام (الفصل السابع).

إن نظرية الاختيار وما تقوم عليه من فكرة التفضيل لم تكن أبدا مصممة من أجل حل هذه المشكلة. إن هذه النظرية تتخذ ترتيب التفضيل باعتباره أمرا مسلما به لا يتم تعريفه. فهذه النظرية لا تخبرك كيف تُجمَع أهدافا أبسط (سواء أكانت أم لم تكن مرتبة من خلال التفضيل) لكي نحصل على أهداف أكثر تركيبا أو تعقيدا. إنها لا تخبرنا كيف يمكن أن نحصل على كتل كبيرة من البضائع من خلال بضائع بسيطة. وليس هذا بنقد لنظرية الاختيار (أو لفكرة العقلانية التي تهدف إلى توضيحها)، وإنما واقع يتعلق بالمجال التي تتعامل معه.

ومع ذلك، فإن فكرة التفضيل تم توظيفها من جانب بعض الفلاسفة في القرن العشرين من أجل محاولة تفسير حقيقة السعادة. والفكرة العامة هي أن الرفاهة تكمن في إشباع تفضيلاتنا. وإحدى الصور المألوفة أنه إذا كان لديك ترتيب تفضيلي لحالات تتراوح من أكثرها إلى أقلها تفضيلا بالنسبة إليك؛ فإنه يترتب على ذلك أنه كلما كانت الحالة الفعلية تحتل درجة أعلى على مقياس التفضيل فإنك عندئذ تكون أكثر سعادة.

وإلى هذا الحد فإن الأمر يبدو على ما يرام، لكن هذا لا يخبرك كيف يمكنك أن تؤسس الترتيب؛ وأيضا فإنه بوجه خاص لا يخبرك - بناء على التفضيلات غير المعقدة نسبيا المطروحة أمامك، بينما أنت تتأمل ما تهدف إليه وما الأهداف التي تعول عليها - كيف يمكن أن تُجمَع أهدافك الأكثر بساطة معا، بشكل ما أو بآخر، كي يلائم بعضها بعضا.

ومن الواضح أن الفكرة القائلة بأن السعادة هي إشباع التفضيل، إنما هي صورة جديدة - مدعمة بالكتابة الحديثة حول فكرة التفضيل - من فكرة جورجياس القائلة بأن «الخير الأعظم» هو «إشباع رغباتك». فتماما مثلما أن المشكلة هناك يمكن تلخيصها في السؤال التالي «أي الرغبات (تحقق ذلك)؟»، فإن المشكلة التي نحن بصدد حلها هنا يمكن تلخيصها في السؤال التالي «أي التفضيلات (تحقق ذلك)؟» (الفصل الثاني). وتماما مثلما تكون «احتياجاتك»، فإن «تفضيلاتك» كما يمكنك تعريفها في الحياة المألوفة لا تتلاءم معا. فجعلها تتلاءم مع بعضهما بعضا، أو على الأقل القول بطريقة منهجية (ليس بالضرورة في تفصيل عياني) كيف نفعل ذلك، إنما هو مجمل القضية التي تقوم عليها السعادة. فالقول بأن الخير هو إشباع التفضيل لا يجيب عن هذا السؤال المحدد.

إن القرن العشرين قد تلقى أطروحات عديدة من الفلاسفة لمحاولة تأييد الفكرة القائلة بأن السعادة هي تفضيل الإشباع. وأحد المقترحات في هذا الصدد هو أن السعادة هي الإشباع، لا بالنسبة إلى التفضيلات التي تكون لديك بالفعل، وإنما بالنسبة إلى مجمل التفضيلات التي ترد على خاطرك. والواقع أن هذا الاقتراح يكون عرضة لاعتراضات جادة (وإن كان تناولها بالتفصيل يخرج عن نطاق اهتمامنا هنا). ومع ذلك، فإنه يمكن أن نأمل ألا تصبح التفضيلات التي ترد برمتها على خاطرك في حالة صراع، وسوف تنطوي على مجرد التفضيلات التي يمكن التعامل معها على امتداد الحياة التي تتاح لك. لكن المشكلة قد تمثلت في تحديد تلك التفضيلات (أو كيف يمكن لها أن ترتبط معا في تفضيلات أكثر تعقيدا). وهذا الاقتراح - بمنأى عن الصعوبات الأخرى - لا يحاول أن يجيب عن ذلك السؤال. لأنه لا يخبرنا ما الطريق لترتيب تفضيلاتنا البسيطة الذي يمكن أن يمدنا بمعلومات تامة.

وخلف الاعتراضات المتنوعة على مذهب اللذة الكمي وحساب السعادة من حيث التفضيل، يكمن هناك مصدر عام لهذا الاعتراض. ولقد نشأ هذا الموقف المعارض بشكل أساسي إزاء ذلك النوع من الصياغة المنهجية (التي تتخذ صورة الاختزال الرياضي) التي تتمثل في مذهب اللذة الكمي وحساب السعادة. وما يستهدفه هذا الموقف المعارض متوزعا هنا وهناك، لكنه يشتمل على حسابات

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

للسعادة باعتبارها إشباعاً للتفضيل (الذي ينبغي - وأنا أؤكد على هذا الأمر مرة أخرى - أن يكون متميزاً بوضوح عن استخدام فكرة التفضيل في نظرية الاختيار ذاتها)، كما يشتمل على مذهب اللذة الكمي، وفي الحقيقة على الحسابات اللذية للسعادة بوجه عام.

إن أفضل توضيح لهذا الموقف المعارض في صورته العامة يمكن التماسه في الاعتراضات على مذهب اللذة الكمي. وهكذا فإنني أركز أساساً على هذا. إن الشكوك المتعلقة بمذهب اللذة الكمي عند بنتام قد أثبتت مبكراً في صفوف النفعيين. وكما لاحظنا من قبل، فإن بنتام قد اعتقد أن العوامل الوحيدة التي تؤثر على كم اللذة هي الشدة والمدة. كما أنه اعتقد - وهو اعتقاد سيئ السمعة - أنه إذا كانت كميات اللذة المستمدة من لعبة المقامرة بالكرة الدوارة مساوية لكم اللذة المستمدة من الشعر؛ فإن إحداها إذن يكون خيراً مثل الآخر، وبالمثل فإن الفعل النبيل - بالمنطق نفسه - يكون خيراً مثل الفعل السادي (رغم أنه من المؤكد أن اللذات المرتبطة بنتائجه التالية قد تؤدي إلى اختلاف بعيد بينهما). وهذا يعني أن قيمة حدث ما أو تجربة ما - على سبيل المثال - تتمثل بشكل خالص كفاعلية لشدة ومدة اللذة المرتبطة بها (وليس من السهل تعريف هذا «الارتباط»).

وعلى الرغم من أن مل كان تابعا لبنتام، فإنه تراجع عن تلك النظرة. فاللذات من وجهة نظر مل يمكن أن تختلف ليس فقط من حيث الكم، وإنما من حيث «الكيف» أيضاً. وقد أكد - على سبيل المثال - على أنه حتى إذا كانت شدة ومدة اللذات الغيرية [وهي الاستمتاع بتحقيق الخير للآخرين] altruistic واللذات السادية [وهي الاستمتاع بتعذيب الآخرين] sadistic متساوية، فإن الأولى تختلف عن الثانية في الكيف، ومن ثم في القيمة. «فمن العبث» كما يقول مل:

أنه بينما - في تقييمنا لكل الأشياء الأخرى - نضع الكم مثل الكيف في الاعتبار، فإنه يفترض في تقييم اللذات أن يقوم على الكم وحده.
(Utilitarianism, ch. 2)

إن هذا يعد بالتأكيد موقفاً مختلفاً عن مذهب بنتام.

ومع ذلك، فلم يكن من الواضح أبدا ما الذي يقوم عليه بالضبط الاختلاف في الكيف من وجهة نظر مل. غير أنه بالتأكيد قد اعتقد أن الاختلافات في كيفية اللذات تؤدي إلى اختلاف في قيمتها. ومن الواضح أنه أراد أن يتجنب القول بأنه إذا كان الفعل السادي يمنح الشخص السادي قدرا أكبر من اللذة؛ فإنه لذلك يعد ذا قيمة. ومع ذلك، فإنه الأمر كان يقتضي القول بهذا، إذا كان ملتزما بمعيار لذي خالص من قبيل ذلك المعيار الذي أوصى به بنتام. والواقع إذن أن مل قد اختار أن ينأى عن هذا المعيار (كما أقر بذلك كثير من النقاد)، وسمح في تقييماته أن تسترشد بالاعتبارات التي لا تعد مباطنة في اللذة ذاتها.

إن المعضلة التي يواجهها مل هنا- فيما أرى- هي مسألة عَرَضِيَّة بالنسبة إلى المشكلة الثانية الخاصة بمذهب اللذة التي ذكرتها. إن التقييمات التي يكون معظم الناس على استعداد لقبولها لا تتماشى مع منطق كميات اللذة - بأي معنى مألوف كان - وهي الكميات التي ننسبها إلى الأشياء التي نقوم بتقييمها. ولسوء الحظ، فإنه يبدو من المعقول القول بأن الساديين يشعرون بلذة شديدة من ممارستهم للأفعال السادية، بالمعنى الذي نفهم به جميعا كلمة "اللذة". حتى مع ذلك، فإننا نشبه مل في كوننا ببساطة غير مستعدين للقول بأن تلك اللذة التي تحدث في خبرة السادي هي شيء خَيْرٌ، بغض النظر عن أي اعتبار لكمية هذه اللذة.

إن اعتراض مل هو اعتراض على القول بأن درجة القيمة الخاصة بشيء ما - أي إسهام هذا الشيء في مجمل سعادة المرء - يمكن أن تكون وظيفة فقط لقدر اللذة الذي يقدمه ذلك الشيء.

غير أنه كان هناك بالإضافة إلى ذلك مصدر آخر للشك في مذهب اللذة الكمي. فهذا الشك موجه نحو الفكرة القائلة بأننا إذا وضعنا تساؤلات عن القيمة جانبا في اللحظة الراهنة، فإنه من الممكن أن نتصور مقياسا كاملا يمكن أن نبين على أساسه كيف يكون شيء ما سارا.

وعلى الرغم من أن كثيرا من الخبرات التي تعد صراحة لذات واستيئات تتماشى مع مقياس الأكثر والأقل، فإن كثيرا من هذه الخبرات لا يمكن أن تُقاس على أساس هذا الحسابان. وعلى أي حال، فإن هناك أمثلة من اللذة التي يبدو من التكلف الزائد مقارنتها بعضها ببعض على أساس أي نوع من المقياس. وهذا

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

يحدث لنا مرارا حينما تنتمي اللذات بمعنى ما إلى مجالات مختلفة لا نفكر فيها عادة. وبالإضافة إلى ذلك، فغالبا ما نجد أن اللذات يتم قياسها معا على مقياس مختلفة عديدة لا يمكن أن تتوافق بعضها مع بعض، اللهم إلا في أكثر الوسائل غير المقبولة التي تُفرض عنوة.

فمن الصعب - على سبيل المثال - أن تقول أيهما أكثر لذة: أن تستمع إلى كونشيرتو جميل أو تستمتع بحمام دافئ، أو تستمع إلى نكتة جيدة وتذكرها بعد ذلك مرات عديدة، أو بتحول الطقس من رطب لا يحتمل إلى منعش ومعتدل الدفء - على الرغم من أن هذه الكلمات لا تنتمي إلى مجالات منفصلة بشكل واسع للغاية. ومثلما من الصعب مقارنة الملذات، من الصعب كذلك مقارنة الاستياءات. فيحق لنا أن نسأل أيهما أسوأ: كونشيرتو لعين يقطع المرء مسافة طويلة كي يستمع إليه، أم وجبة رديئة في مطعم فخم؟ ومن السهل بالنسبة إلى أي امرئ أن يؤسس أيا من الألغاز من هذا النوع، خاصة عند المقارنة الواسعة للأشياء المختلفة.

إن مثل هذه الصعوبات شائعة كثيرا بحيث تؤسس للقول - على الأقل في نظر معظم الناس - بأن كل اللذات يمكن قياسها على مقياس كمي للذات. إن فكرة المقارنات الكمية للذة تنطبق بشكل جيد على مجال واسع من الحالات، لكن هذا يكون فقط لا نبتغي الكثير من الدقة.

وبطبيعة الحال إذا كان هناك عدد كبير من اللذات التي لا يمكن أن نرتبها على مثل هذا المقياس؛ فإننا عندئذ لا يمكننا أن نستخدم هذا المقياس لقياس حجم الأشياء التي تسهم في السعادة من خلال تحديد كم اللذة التي تمدنا بها تلك الأشياء.

ومع ذلك، فإن تحفظات مل على مذهب اللذة الكمي ليست مجرد تحفظات على مذهب اللذة الكمي، وإما على مذهب اللذة بوجه عام. إن هذه التحفظات لا تلقي فحسب بظلال الشك على الرؤية القائلة بأن الإسهام الذي يقدمه شيء ما لسعادة شخص ما ينبغي دائما أن يكون له علاقة بكم اللذة. بل إن هذه التحفظات تلقي أيضا بظلال الشك على الفكرة القائلة بأن شيئا ما يكون دائما له علاقة ما باللذة. ولا شك أن هذه الرؤية ظلت شائعة إلى حد كبير بين الفلاسفة. وفضلا عن ذلك، فإن مل يقول أشياء تجعل الكثيرين لا يملكون سوى الاعتراف بأنه يتفق معهم

في الرأي، بما في ذلك قوله الشهير: «من الأفضل أن تكون موجودا بشريا مستاء من أن تكون خنزيرا متلذذا؛ من الأفضل أن تكون سقراطا مستاء من أن تكون أحمق متلذذا» (Utilitarianism, ch. 2).

إن مل يحاول أن يؤكد أنه على الرغم من ذلك الذي يقوله عن السعادة، فإن سقراط يعد أكثر سعادة من الأحمق (وأن أولئك الذين ينكرون ذلك إنما يخلطون بين السعادة والرضا عن حالنا). ومع ذلك، فإنه يبدو من المعقول بالنسبة إلى الكثيرين أن تعبير مل بكلمة "أفضل" لا يعني في الحقيقة «أكثر لذة» بأي حال. بل إن مل بالأحرى يحكم على القيمة بطريقة لا علاقة لها باللذة.

لذلك فإنه من الصعب ألا نفهم مل باعتباره يتحول عن مذهب اللذة مرتدا إلى رؤية أرسطية، وهي الرؤية التي بمقتضاها لا يعد التلذذ هو مصدر القيمة، وإنما يكمن مصدر القيمة في الطابع الأخلاقي للفعل أو حتى للذة ذاتها:

فحيث إن الأفعال الإنسانية تختلف من حيث الخير والشر فيها، وحيث إن بعض هذه الأفعال تكون جديرة بالاختيار، وبعضها يجب اجتنابه، والبعض الآخر يكون محايدا من حيث القيمة [أي من حيث الخير والشر]؛ فكذاك أيضا تكون اللذات، حيث إنه تكون هناك لذة ملائمة لكل فعل. فاللذة التي تكون ملائمة لفعل جدير بالقيمة تعد خيرا، واللذة التي تكون ملائمة لفعل غير جدير بالقيمة تعد شرا. (Aristotle, NE 1175 b 24-9)

وبالإضافة إلى ذلك:

ليس هناك شيء يثير الدهشة إذا كانت الأشياء التي يجدها الإنسان الخَيْر غير سارة، تبدو سارة بالنسبة إلى بعض الناس... إن هذه الأشياء ليست سارة، وإنما هي سارة فقط بالنسبة إلى هؤلاء الناس وبالنسبة إلى الناس الذين يكونون في مثل هذه الحالة. أما بالنسبة إلى تلك الأشياء التي تعد شائنة فمن الواضح أنه لا ينبغي القول بأنها تكون سارة، اللهم إلا بالنسبة إلى الذوق الفاسد. (1176 a19-23)

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

وما إن يتم التسليم بالدور المهم في تحديد قيمة هدف ما أو جانب آخر ما من الحياة وفي الحكم على مساهمته في السعادة في مجموعها، بالنسبة إلى شيء ما غير كم اللذة؛ فإن المخطط المنهجي السابق عن اللذة يصبح معرضا لخطر فقدانه طابعه المنهجي. وإلى جانب هذا الخطر الذي يهدد هذا المخطط؛ فإنه بالمثل يكون هناك خطر آخر يتمثل في توقف هذا المخطط عن القدرة على إمدادنا بمقياس واضح للوجود الخيّر. ولقد حدث هذا بالتأكيد بالنسبة إلى المذهب النفعي لدى مل، وهو الأمر الذي تم الاعتراف به على نطاق واسع.

وعند بداية القرن العشرين، فإن النزعة التفاضلية فيما يتعلق بـ «الحساب» النفعي قد تضاءلت إلى حد كبير. ورغم أن سيدجويك كان فيلسوفا نفعا، فإنه كان صريحا فيما يتعلق بالمشكلات التي تواجه هذه الرؤية. وقد كان صريحا بوجه خاص فيما يتعلق ببيان مدى الصعوبة في قياس كميات اللذة التي تحدث بالفعل في خبرة الموجودات البشرية. وبعد دراسة للموضوع، فإنه كان على استعداد إلى أن ينتهي إلى النتيجة التالية:

إنني على استعداد لأن آمل بأن الملاذ [العلمي] من مشكلات
مذهب اللذة يمكن أن يكون في وقت ما أو آخر متاحا لنا؛ لكنني
لا أدرك أنه في الوقت الراهن [وكان ذلك سنة 1907] متاح له. (The
Methods of Ethics, p. 178)

ويبدو أن أسباب الأمل قد تضاءلت في الوقت الذي كان يكتب فيه سيدجويك، رغم أن المذهب النفعي بالتأكيد ظل مصدرا للأمل والإلهام بالنسبة إلى بعض الفلاسفة حتى الوقت الراهن. ومع ذلك، فإن العديد من الفلاسفة في الوقت الراهن قد أصبحوا أكثر فقدا للأمل مما كان عليه حال سيدجويك سنة 1907. إن مسألة قياس كميات اللذة، وقياس القيمة من خلال اللذة، إنما هي مسألة يُنظر إليها الآن باعتبارها مسألة إشكالية. فلا يبدو من السهل على الإطلاق أن نمارس القياس من خلال طريقة سابقة على المنهجية أو لا منهجية ننظر عبرها إلى أهدافنا وعلاقاتها بعضها ببعض، وهو الأمر الذي ليس من السهل الاستحواذ عليه من خلال مخططات أو حساب للتفاضل والتكامل.

وربما يشكو الفيلسوف المنهجي متسائلا: «ماذا تريد منا؟». «إنك تشكو من صعوبات تنسيق تلك الوفرة اليومية من الأهداف الخاصة بشخص ما، وهي الأهداف التي غالبا ما تتضارب؛ لذلك فأنت تسأل عن مذهب يستطيع أن ينسق بينها، لكننا عندما نقدم لك نحن الفلاسفة الذين نفكر بطريقة مذهبية حسابا في التفاضل والتكامل - أو على الأقل مخططا يمكن أن يطرره المرء - فإنك تشكو من أن هذا الحساب لا يلائم أهدافك السابقة على نحو ما قدمت نفسها لك في المقام الأول!» وهو يمكن أن يسترسل في شكواه إلى ما هو أبعد من ذلك، فيتساءل: «ما الذي تريده؟ هل تريد طريقة منهجية في التأمل؟ أم تريد إخلاصا للطريقة التي تقدم بها الأهداف والاعتبارات نفسها لك في مجال الحياة اليومية؟».

وكثير من الناس سوف يجيبون: «كلاهما معا». ويمكننا الآن أن ننظر في تقليد فلسفي يحاول أن يوصل لنا ذلك المعنى.

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

موجز: تطور البنية الدينامية

في موازاة التاريخ الطويل لمناهج اللذة التي تحاول توضيح فكرة السعادة، فإن هناك طريقة أخرى في تناول المشكلة كانت تُتَّبَع خلال تلك الفترة ذاتها، منذ القدماء وحتى الوقت الراهن. إن خصوم هاتين الطريقتين في الرؤية قد قدموا الحجج المتعارضة فيما بينهم خلال مجمل تلك الفترة.

ذكرت عند نهاية الفصل السابق أن العدد الأكبر من الفلاسفة قد رفضوا قبول أساليب تنسيق الأهداف التي يقدمها مذهب اللذة. إن أفلاطون والتقليد الفكري الذي يتبعه يبدو كأنه يقدم بديلاً له.

«ربما يقال إنه حتى في حالة أفضل الشخصيات الفلسفية موهبة وتمرسا، فإن الرغبات - من وجهة نظر أفلاطون - تبقى بالفعل متمردة على العقل...»

المؤلف

إن مذهب اللذة الكمي يحاول أن يجد - في كل الأهداف... إلخ - أننا لدينا وعي عادي، ملمح خاص، حالة من السرور، يُفترض أنها تحمل قيمة كل من هذه الأهداف. إن مذهب اللذة الكمي إذن يؤكد أن هذا الملمح يمكن قياسه، وأن الكميات الناتجة يمكن مقارنتها كمياً، بحيث يمكن إضافتها بعضها إلى بعض، وهكذا.

ومع ذلك، فإن الخطوة الأولى الحاسمة هي إيجاد سمة عامة لكل أهدافنا وإشباعاتها، وهي السمة التي تضيء عليها القيمة. والنتيجة في الواقع هي أنه لا يوجد فعلياً أي تضارب بين القيم المختلفة؛ لأنه يوجد فقط سمة قيمية واحدة، وهي: كمية من اللذة أو درجة من السرور. إن المصادر الوحيدة للخطأ سوف تعد فشلاً في قياس السرور الذي يجلبه شيء ما على نحو دقيق، أو خطأ في الحساب. إن هذه الأخطاء يتم تجنبها، فالأفعال ببساطة ينبغي ضبطها لجعل هذا الكم أو القدر من السرور كبيراً قدر الإمكان.

وفي رؤية أفلاطون تبدو الأشياء بطريقة مختلفة تماماً. فنحن وفقاً لرؤيته لا يمكن أن نهرب من الفكرة القائلة إننا كي نبقى الأهداف بمنأى عن التضارب، فإن بنية معينة أكثر تعقيداً تكون مطلوبة بشكل أكبر من نوع المخطط الكمي الذي يكون مطروحاً للنظر في محاورة بروتاغوراس. إن البنية المطلوبة ينبغي أن تقوم بما هو أكثر من عزو كميات إلى العناصر المتنوعة لحياة الشخص وأن تضيف الكميات. والفكرة المقصودة هنا (التي يمكن إدراكها حدسياً) هي أن النظام أو البنية أمر مهم هنا. ويقدم لويس C. I. Lewis مثلاً توضيحياً لنوع من العملية التجميعية له صلة وثيقة بتلك الفكرة:

إن المرء لا يمكنه... من خلال انتقائه من بين سيمفونيات
بيتهوفن الحركات الثلاث التي تعد من أفضل الحركات، ووضعها
بعضها بجانب بعض؛ لا يمكنه أن يبدع سيمفونية أفضل من كل
السيمفونيات التي كتبها بيتهوفن. (1946: 496).

فهناك بالأحرى أنواع مختلفة عديدة من الرغبات والإشباعات، وهي التي رتبها أفلاطون في ثلاث فئات: تلك التي تتعلق بالعقل، وتلك التي تتعلق بـ «الروح»

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

(وهي شيء ما أقرب إلى إحساس المرء بكرامته)^(*)، وتلك التي تتعلق بالشهوة. إن معظم هذه الرغبات تميل إلى التضارب بعضها مع بعض. غير أن ما يبقياها بمنأى عن ذلك - ما يبقياها في حالة انسجام - إنما هو كونها مرتبة على نحو معين. إن مشكلة أفلاطون هي أن يتبين ما الذي يمكن أن تكون عليه تلك البنية، وكيف يمكن لشخصية امرئ ما أن تتوافق معها.

إن أفلاطون يعتقد أن الأسلوب الملائم للترتيب يحتاج إلى وصف بنيوي، وهو الوصف الذي سيكون بالأحرى أشبه بنوع من الهندسة أكثر من كونه نوعاً من الحساب. فهو يعتقد أن أفضل ترتيب لأهداف المرء يُقدم من خلال أخذنا في الاعتبار «الأجزاء» أو المكونات التي تنقسم إليها شخصية المرء (أو ما يسمى بـ «النفس» *soul/psyche*). وهو دائماً ما يفكر في هذه «الأجزاء» باعتبارها رغبات ودوافع مختلفة متنوعة لدى المرء.

وبالتقريب يمكن القول إن أفضل بنية تتوقف على الأداء الذي يقوم به كل مكون لشخصية الفرد تخص وظيفته الطبيعية أو مهمته، وعلى سبيل المثال، فإن الجوع يهدف إلى أن يزودنا بالطعام من أجل صحة البدن، والروح تدافع عن الشخص ومجال نشاطه الصحيح بوجه عام. وهذا ما يوضح نوع البنية التي تكمن في عقل أفلاطون.

وبإرغام شخصية المرء على أن تتوافق مع هذه البنية، فإن عقل المرء يعمل عندئذ على فترة وتشكيل الأهداف المختلفة والدوافع الأخرى، وكذلك الخبرات الأخرى، التي يخضع لها المرء. وأحياناً ما يستخدم أفلاطون استعارة حرق شجرة أو نبات آخر. إن العقل يختار تلك العناصر التي تتوافق مع هذا النموذج من الوظائف الطبيعية، وهو أيضاً يختزل وأحياناً يزيد بعضاً من تلك العناصر - التي من الملاحظ أنها «شهوات نفسية» - بحيث تناسب هذا النموذج. وبدلاً من صورة قياس السمة العامة - كما هي الحال في مذهب اللذة الكمي - فإن لدينا صورة لفترة وبناء يكون مدبراً من خلال جزء من الشخصية.

إن قدراً عظيماً من الفلاسفة - من أمثال كمبرلاند *Cumberland* وبتلر *Butler* - قد وجدوا أن هذا المخطط في تنظيم أهداف المرء يعد أكثر قبولا من الاستراتيجية

(*) وهي - على وجه الدقة - كل ما يتعلق بالجانب الوجداني من النفس، كالإحساس بالغضب أو الشجاعة أو الكرامة... إلخ [المترجم].

اللذية الكمية، أو أي رؤية لذية. إن هذا المخطط يبدو بالنسبة إليهم على أن لديه الشخصية الحدسية ذاتها (حتى في وقتنا الراهن مع البيولوجيا الحديثة) لفكرة أن أجزاء أجسامنا لديها وظائف: فالقلب هو الذي يدفع بالدم، والرئتان هما اللتان تستوعبان الأكسجين وخلافه.

وعلى الرغم من أن هذه المناحي في الفكر قد لا تتوافق مع الطريقة اللامنهجية التي تقدم من خلالها أهدافنا بشكل سابق على الفحص؛ فإنه من السهل بالنسبة إلى عدد كبير من الناس أن يشعروا بأن هذه الفكرة تقدم لنا شيئاً ما نجده في طبائعنا الشخصية - بدلا من مخطط اصطناعي يُفرض عليها - وهو تصور العديد من الناس لمذهب اللذة الكمي.

وعندما يوحى من يعتقد في مذهب اللذة الكمي بأنك تقيس اللذة التي حصلت عليها من خلال تحقيق الأهداف المتنوعة، ثم تقوم بحساب يحدد اللذات التي تعتبر أعظم من غيرها كي تقرر ما الذي ينبغي عليك فعله، فإن كثيرا من الناس لديهم شعور بأن هذا التوجه لا يتلاءم مع الطريقة التي يفكرون بها في الاعتبار التي ينبغي أخذها في الحسبان. وفي مقابل ذلك، فإن أفلاطون عندما يفترض أن كل دافعية أو هدف تكون له وظيفة، وأن خير المرء يقوم على أداء الوظيفة من خلال كل العناصر؛ فإن الناس يكون لديها إحساس بأن هذا يصف شيئاً ما هم على ألفة به من قبل. وفضلا عن ذلك، فإنه يبدو من المقبول القول إن الشخصية تكون مركبة على ذلك النحو بحيث إذا ما أتيح لكل جزء دافعي «أن يقوم بوظيفته»؛ فإن النتيجة سوف تكون متوافقة ومتسقة، من خلال قيام كل مكون بإسهامه في خير الكل. إن الأفلاطونيين يستفيدون من هذا الاستحسان للموقف السالف بالقول إن الشخصية - في أحسن حالاتها - هي «كل عضوي» organic whole.

ومع ذلك، فإنه على الرغم من هذا الإغراء الحدسي، فإن مجرد الكلام عن «بنية» أو «نظام» أو «انسجام» لا يخبرنا حقا بما يكفي عن نوع البنية التي تكون مطلوبة. إن فكرة البنية - سواء كانت أم لم تكن مستكملة بفكرة الوظيفة الطبيعية - تجلب أشكالا من الغموض الجوهرى. والأكثر أهمية أنه يبدو من السهل أن نجد بنيات مختلفة عديدة يمكن التعامل معها باعتبارها شيئاً جيداً. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المستحسن غالبا نسبة أكثر من وظيفة واحدة إلى عنصر معين من عناصر الشخصية

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

الإنسانية (على الرغم من أن تلك العناصر يمكن تقسيمها فردياً). وفي تلك الحالة، فإننا نكون لدينا أساليب متنوعة من الصياغة البنيوية لكثرة الأهداف الإنسانية... إلخ. ويلزم أن نقول شيئاً ما أبعد فيما يتعلق بأي من تلك الصياغات يعد الأفضل.

وينبغي ألا ننسى أنه ليس كل الفلاسفة قد آمنوا بأن انسجام الأهداف ينبغي البحث عنه أو الترحيب به (انظر الفصل الثاني). وأفضل مثال هنا على ذلك هو نيتشه. وربما ينبغي أن يقول المرء إنه ضد فكرة البنية المنسجمة أو فكرة البنية برمتها، وليس فقط ضد فكرة البنية المنسجمة والمتحررة من التضارب والصراع. وعلى أي حال، فإنه لا يعتقد أن أفضل حياة تتشكل من نموذج منسجم بأي معنى أخلاقي. وهو لا يعتقد في أن هذا النموذج يمكن تحديده بأي طريقة متعارف عليها. (حقاً إنه إذا ما استخدم المرء كلمة «بنية» بالمعنى الواسع تماماً، فإن أي تنظيم يمكن وصفه باعتباره بنية. ونحن نتعامل هنا مع فكرة أكثر صرامة عن البنية أو التنظيم، وهي الفكرة التي تعد واضحة بطريقة حدسية في الكثير من الحالات ذات الصلة، والتي تسمح لنا بالتمييز بين ترتيب يكون «منظماً» وآخر «يفتقر إلى النظام»).

إن المحاولات عبر التاريخ للإفصاح بوضوح عن فكرة البنية لم تسفر - في معظم الحالات - عن أي زيادة جديدة بالملاحظة في إيضاح الفكرة التي تكون قادرة على الإمداد. وهذا يرجع جزئياً إلى أن هذا التقليد في تاريخ السعادة لم يهدف إلى مزيد من الدقة. فهو لم يبين - على سبيل المثال - الطموحات الرياضية الهائلة في بناء مذهب كمي في اللذة. ولكنه في مقابل ذلك لم يعان أيضاً من تراجع وانهزام.

ولذلك فإن المرء يمكن أن يسترجع بسهولة - وليس من خلال التحرر من الخطأ بسرعة من - الشعور بأن هناك شيئاً ما صحيحاً فيما يتعلق بفكرة أفلاطون. إن عناصر شخصية فرد ما يبدو أنها تحتاج إلى «فلتر» وضبط بحيث تصبح متوافقة ومنسجمة أو مؤسسة بنيوية، حتى إذا لم يكن قادراً على أن يبين بشكل عياني ما الذي يتضمنه ذلك. وفي معظم الوقت منذ أفلاطون يبدو أن مضمون الفكرة - على الرغم من بعض المحاولات (على سبيل المثال محاولة فرويد) - لم يتحدد كثيراً فيما وراء هذه المسألة - إن كان يمكن أن يتحدد بالفعل (الفصل السابع).

وحيث إن الأفكار التي تقع في إطار هذا التقليد تكون موجهة من خلال فكرة مذهبية هشة، فإنها قد شكلت مجموعة كتابات فلسفية، والتوصيفات التالية لها

سوف تقوم بالدور ذاته. وسوف أ طرح بعض المقترحات الأساسية، وأبين ما الذي أراه باعتباره أكثر الاتجاهات الواعدة للأفكار عبر هذه المسارات.

وإذا كان يمكن أن تكون هناك بنية من الأهداف، فإنها ينبغي أن تكون بنية دينامية، وليست مجرد بنية سكونية. وإن فكرة أفلاطون عن البنية تعد طريقة سكونية مهمة، والشئ نفسه يبدو أنه يصدق على الأفكار الأخرى التي تطورت عبر المسارات ذاتها التي اتخذها.

إن الأفكار القديمة المتعلقة ببنية أهداف شخص ما لم تخفق في ملاحظة أن الحياة تنطوي على تغير، بل على تطور. ومن الصحيح أن أفلاطون كان يهدف أحيانا إلى التفكير في «الصورة» باعتبارها شكلا سكونيا - مثل شكل المثلث أو الدائرة أو المحيط الكروي - على الرغم من أنه قد اعتقد في بنية حركية أيضا (ونذكر هنا الحركات النجومية والكوكبية).

بيد أن أرسطو قد أكد على تصويره لـ «الصورة» (في مقابل «المادة») لشيء حي باعتبارها تنطوي في باطنها على ذلك الشيء منذ الطفولة ومرورا بالمراهقة، وحتى الذبول والموت. إنه يمنح نموذج الشخص البالغ أفضلية باعتباره الممثل الحقيقي لصورة الكائن العضوي الحي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الصورة تنطوي على حركات وأنشطة، من قبيل التنقل والتغذي، وما شابه ذلك. فضلا عن ذلك، فإن تصور أرسطو للفلسفة العملية هو تصور خاص بالتفكير المتروى فيما ينبغي أن يكون عليه الفعل، وليس مجرد الوصول والانشغال بحالة سكونية معينة من الوجود.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه بمعنى معين يمكن القول إن مثل هذه الرؤى - الرؤى اليونانية والعديد من الرؤى التي تعد على صلة وثيقة بها - الخاصة ببنية أهداف شخص ما هي رؤى سكونية في المقام الأول. وعلى وجه التقريب فإن المسألة على النحو التالي. إن شكل حياة المرء وأنشطته يتم التفكير فيها دفعة واحدة، ومقدما. إنه ينطوي على أشياء من قبيل اختيار فردي لوظيفة ما (رجل دولة أو فيلسوف... إلخ) أو لغاية وحيدة في الحياة (المال أو الشهرة أو الفضيلة). إن الاختيار من هذا النوع لا يحسم - بطبيعة الحال - كل التفاصيل الخاصة بالأفعال التي ستكون مطلوبة لتنفيذها. ومع ذلك، فإن اليونانيين ومعظم الفلاسفة الآخرين في توصيفاتهم لبنية الحياة السعيدة، لم يوجهوا أي انتباه إلى الفكرة القائلة بأن بنية

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

الحياة السعيدة قد تحتاج إلى بدائل مفتوحة معينة، كي تُحسم فيما بعد، ربما من خلال طرائق روتينية مجردة لإنجاز الأجزاء غير المحسومة كلما سار المرء في طريقه. إن الطريقة التي يصدق فيها هذا بوجه خاص على الفلسفة اليونانية يمكن تفسيره من خلال الرجوع إلى أن أفلاطون وأرسطو كانا بشكل أساسي - إذا استخدمنا مصطلحا حديثا - «أساتذة معلمين». وكل منهما له مدرسته، وكانت مهمتهما هي إقناع رجالات أثينا أن يرسلوا أبناءهم لمدرستيهما كي يتدربوا على ما يؤهلهم لمهنة ما. وبشكل متوافق مع هذا الموقف، فإن أفلاطون وأرسطو كانا ميالين إلى الاعتقاد بأن المرء ينبغي أن يكون قادرا على أن يضع خطة لحياة الشخص، ولنوع التعليم الذي سوف يمكنه من تنفيذ تلك الخطة. فإذا كان التعليم ناجحا، فإن مجمل الحياة عندئذ ستتبدى باعتبارها تنفيذا لتلك الخطة.

وفي مقابل هذه الوجهة من النظر، فإن حياة المرء يمكن أن تبدو في بعض منها أنها لا تسير وفقا لخطة مرسومة، أو غالبا وفقا لخطة تكون في جوهرها مفتوحة أو قابلة للتعديل. وهذه الفكرة تظهر في الصدارة فقط في بدايات القرن التاسع عشر. وهي فكرة تقبل القول بأن أهداف المرء وقيمه وامتعه تتغير وتتطور، وأن التخطيط لها ينبغي أن يكون غير محدد بطرائق معينة، ويمكن أن يتبدل كلما سار المرء في طريقه.

البنيات الأفلاطونية للانسجام والطبيعة

إن إحدى الأفكار المدونة منذ القدم فيما يتعلق بأنشطة وأهداف الرجل الأثيني يمكن أن تكون قد تشكلت بنيتها من خلال تعاليم صولون Solon التي يقول فيها:

في سن سبع سنوات يتخلص الطفل من أسنانه التي اخترقت
لثته حينما كان رضيعا. وعندما وهبه الله سبع سنوات أخرى من
العمر، بدت عليه عندئذ أمارات مطلع الشباب. وفي السنوات
السبع الثالثة تنمو أوصاله، وتتغير بشرته، وينمو شعر ذقنه. وفي
السنوات السبع الرابعة يصبح في غاية القوة البدنية، وهي القوة
التي ينظر إليها الرجال باعتبارها أمارا على التفوق والامتياز. وفي
السنوات السبع الخامسة يبدأ الرجل في التفكير في الزواج، وفي ترك

الأطفال كنسل له من بعده. وفي السنوات السبع السادسة يكون عقله قد تدرب على كل الأشياء، ولا تراه يكافح في أن يفعل أشياء لا يمكن فعلها. وفي السنوات السبع السابعة، فإن عقله ولغته يبلغان أفضل حالاتهما، وهو ما يحدث أيضا في السنوات السبع الثامنة. وهو يظل قادرا في السنوات السبع التاسعة، ولكن لغته وذكاءه يكونان أقل مقدرة وامتيازا. وإذا ما بلغ الإنسان في النهاية السنوات السبع العاشرة من عمره، فلن يكون من غير المتوقع عندئذ أن يتهيا ليلقي موته المحتوم. (شذرة رقم 27).

إن هذه الفقرة توحى بأننا نخطط لحياتنا بمعنى ما، ولكننا نخطط لها وفقا لحقائق ثابتة تتعلق بالكيفية التي تسير عليها. وهي غالبا ما نخبرنا بما ينبغي أن نتوقعه، إذا ما كنا محظوظين، وسواء كنا نفضل ذلك الأمر أم لا. إن المسار الطبيعي للحياة يُعنى بالكثير مما نخططه لأنفسنا. وفي عمر معين يكون الرجل مستعدا لأشياء معينة، وفي أعمار أخرى يكون مستعدا لأشياء أخرى. إن بعضا من هذا الأسلوب في التفكير يستبين لنا في بداية محاورة أفلاطون الجمهورية، كما يتجلى في شخص الرجل العجوز سيفالوس Cephalus. فهو قد هيا نفسه لتقدم العمر كي يأخذ مجراه، ولكنه لم يفكر في أن أفعال المرء ليست ذات تأثير في حاله:

عندما تتوقف الشهوات لا تعود تلح علينا... فلئنا ننجو من كثير من الأسياذ المعاتية. ففي هذه الأمور... لا يكون السبب الحقيقي هو كبر السن، وإنما الطريقة التي يحيا بها الناس. فإذا كانوا معتدلين وقانعين، فإن كبر السن يكون مرهقا باعتدال؛ ولكن إن لم يكونوا كذلك، فإن كبر السن وكذلك الشباب يكون شاقا. (329 c-d).

إن أفلاطون - وهو ما تبين لنا (في الفصل الثاني) - يرى أن الحياة كيما تسير على ما يرام، فإنه من الضروري أن تكون هناك مداخلات أكثر للعقل. وإلا فإن الرغبات المختلفة سوف تعارض بعضها بعضا، وسوف تتحكم الرغبات الأكثر سوءا. وإذا كان

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

عقل المرء قادراً على أن يسوس حال المرء، فإنه سوف ينظم أنشطته. وإلا، فإنه سيكون عليه أن «يُحكم من خارجه» بالقوة والعقوبات.

وينبغي علينا أن نميز بين نوعين من الرؤية الأفلاطونية لانسجام الشخصية: رؤية صورية [شكلية] وأخرى مادية.

إن الجانب الصوري لا يخبرنا أكثر من أن العقل يجب أن يحكم. وهذا يبين لنا القليل نسبياً عما هو عياني. إن هذا الجانب الصوري من الرؤية يسلم بالفعل بأن الأهداف تحتاج إلى تنظيم؛ لأن هذه الأهداف من دون ذلك سوف تتبدى في كل مسار آخر. وإذن فإن هذه الرؤية تقول لنا ببساطة إن الشخصية ينبغي تنظيمها من خلال ذلك الجانب منها الذي يمتلك القدرة على تنظيمها.

أما الجانب المادي في رؤية أفلاطون فإنه يخبرنا - بشكل أكثر عيانية - أن العقل هو الجانب الذي ينشغل بالفلسفة العقلانية، ويسعى من خلالها إلى أن يهتدي إلى الكيفية التي يمكن بها تنظيم أهداف المرء. وهذا الجانب يخبرنا أيضاً بأن الشهوات البدنية تكون فوضوية وينبغي التحكم فيها. وهو يخبرنا أيضاً بأن نوعاً من احترام الذات الشجاع (يكمن فيما يسميه أفلاطون «الروح») يقوم بدور مهم في مساعدة المرء على التحكم في الشهوات؛ لأنه يجعل المرء خجلاناً من فقدان السيطرة على الذات.

وعند نهاية عرض أفلاطون، يرتبط مع كلا الجانبين الصوري والمادي في تفسيره. فهما معاً يمثلان بورتريها مفصلاً بديعاً للشخص الذي من المفترض أن يكون في أفضل حال إنسانية ممكنة. إن هذا الشخص يكون منظماً بطريقة عقلانية ومصقولاً بشكل تام، ولكنه أيضاً يكون مدرباً بشكل جيد على النشاط الرياضي والعسكري، ومتمرساً في الموسيقى والرقص، ومهياً من خلال فهمه الفلسفي لأن يتولى أمور المجتمع. وهذا البورتريه يمنحنا أكثر من الفكرة الجرداء للتنسيق بين الأهداف ليبقيها بمنأى عن التصادم. إنه يبين لنا أسلوباً خاصاً في محاولة التنسيق بينها.

فما الذي يخبرنا به أفلاطون فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن بها للعقل أن ينظم شخصية المرء؟ إن توصيفه للبنية الضرورية يعد إلى حد ما مجازياً. وكما رأينا، فإنه يقول إن الإنسان الخير:

لا يسمح لأي جزء من نفسه بأن يقوم بعمل أي جزء آخر،

أو بأن تتدخل عناصر الشخص بعضها في عمل بعض. إنه ينظم ما

يخص بالفعل خيره الخاص، ويسيطر على نفسه. إنه ينظم نفسه، ويؤلف في انسجام... بين أجزاء نفسه من قبيل... توليف نغمات محددة في مركب هارموني موسيقي. إنه يربط هذه الأجزاء معا، وما بينها من أي أجزاء أخرى، وبدلا من أن يكون مؤلفا من كثرة، فإنه يصبح كلا واحدا، معتدلا، ومنسجما. (443d).

إن هذا وصف يخاطب العواطف، ولكنه ليس وصفا دقيقا ولا مرشدا لنا بوضوح في ذاته وبذاته. وهو حتى ليس وصفا كافيا تاما لكي يبين لنا أن ما يعتقد أفلاطون أنه ينبغي أن يتحقق يمكن بالفعل أن يتحقق.

إن إحدى الأفكار التي لها كثير من الثقل في موقف أفلاطون هي بالتأكيد على النحو التالي: إن كل عنصر من عناصر الشخصية له دور طبيعي أو مهمة لأداء دوره في إطار تنظيم الكل. وهناك فكرة أخرى وهي أن هذه المهام الطبيعية لا تتصادم بذاتها بعضها مع بعض، بحيث إنها عندما تؤدي مهمتها يكون الشخص في حالة انسجام. إن هذا يجسد ما يمكن تسميته بالرؤية التفاضلية لـ «الطبيعة». إنه يعبر عن اعتقاد أفلاطون - المطروح في محاوره تيمايوس Timaeus - بشأن تنظيم حضور العقل في الكون ككل.

وهناك مكون آخر في رؤية أفلاطون وهو الفكرة القائلة بأن العقل لا ينبغي فقط أن ينظم الشخصية وكذلك دولة المدينة الفاضلة، إذا ما كان المرء يعيش فيها؛ بل ينبغي أيضا أن يستغرق في التفكير الفلسفي كي يمكن تحقيق ذلك. وهكذا فإن هناك صراعا متبقيا بين هدفين للفيلسوف الحاكم لدولة المدينة؛ لأن المرء لا يمكن أن ينشغل بالفلسفة والسياسة في الوقت ذاته. وبذلك فإن العقل تكون له مهمتان طبيعيتان متميزتان. لدينا هنا يعد تاريخيا مسألة تتعلق بتكامل نشاط الحياة ونشاط التأمل. إن الفلاسفة الذين تأثروا بأفلاطون - بقوة تجعلهم يعتقدون أن أفضل حالة للموجود البشري تتمثل في نوع من الانسجام أو التكامل في شخصيته - قد رأوا غالبا صعوبة في تطبيق أفلاطون للفكرة القائلة إن كل عنصر في الشخصية تكون له مهمة طبيعية.

ويبدو أفلاطون على اقتناع بالرأي القائل إن المرء كي يكون قادرا على أن يرى هذا التكامل للذات؛ فإنه يجب أن يكون لديه تمرس فلسفي كامل، بما ينطوي عليه

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

ذلك من فهم فلسفي تام لمفهوم الخير (Republic, VII). ولقد تساءل الكثيرون: «لماذا الأمر على هذا النحو؟» لماذا ينبغي ألا يكون هناك - بخلاف ذلك - مستوى من الفهم العملي كافٍ تماماً لقيادة حكيمة للذات؟

لقد أثار أرسطو السؤال ذاته؟ وكانت إجابته أن الشخص الذي يتمتع بذكاء عملي ينبغي عليه ألا يكون فيلسوفاً، وينبغي عليه ألا ينشغل بالتأمل الفلسفي (Nicomachean Ethics, X.6-8). ولقد اعتقد معظم الناس بالمثل أن الفهم الفلسفي التام هو ذاته يعد إلى حد ما مسألة متخصصة، لا ينشغل بها سوى مجموعة معينة من الناس، والتي يمكن لمعظم الناس أن يحصلوا عليها، وأن يبلغوا مع ذلك السعادة التي يقدرّون عليها من دون حاجة إلى توجيه الفلاسفة.

ما الذي يراه أفلاطون مرغوباً فيه للغاية فيما يتعلق بالحالة المنسجمة التي يوصي بها؟ كما قلت (في الفصل الثاني) إنه لديه ثلاثة أسباب للاعتقاد في أن غياب الانسجام يعد أمراً سيئاً. إن نقص الانسجام يؤدي إلى الإحباط من تحقيق بعض الأهداف؛ فهو يبين لنا أن بعض أجزاء الشخصية لا تقوم بوظائفها الطبيعية، وهي تكشف عن نوع من اللاعقلانية؛ وبوجه خاص، عن فشل العقل في أن تكون لديه فكرة واضحة عن اتساق الشخصية.

وبالتناظر مع كل هذه السمات السيئة من عدم الانسجام، فإننا نجد في رؤية أفلاطون شيئاً ما مرغوباً فيما يتعلق بفكرة الانسجام. فهناك إشباع سلس، وتحقيق كل جزء من الشخص من خلال قيامه بوظيفته؛ كما أنه يبدو أيضاً بوصفه متعة بالانسجام في ذاته من خلال العقل.

إن هذه الفكرة الأخيرة قد أكدها كثير من الفلاسفة الذين يتبعون التقليد الأفلاطوني، وكانت مرتبطة عادة باللاهوت المسيحي. ولقد كانت فكرة مهمة في تقليد الأفلاطونية الجديدة، وبوجه خاص في عصر النهضة.

إن هذه الفكرة تبزغ فجأة - على سبيل المثال - في كتاب بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola (*) بعنوان خطاب في كرامة الإنسان Oration on the Dignity of Man، إذ يقول:

(*) فيلسوف إيطالي (1463 - 1494) ينتمي إلى الأفلاطونية الجديدة، وقد اشتهر بنشره في العام 1486 لقضايا الفلسفة المتنوعة التي بلغت تسعمائة قضية تدور حول مسائل أكاديمية [المترجم].

إذا كانت الفلسفة الخُلُقِيَّة سوف تعمل على تقييد طاقة عواطفنا من خلال ضوابط دقيقة بحيث تحقق هذه العواطف توافقاً منسجماً؛ وإذا كان عقلنا سوف يتقدم بشكل منظم من خلال الجدل؛ فإننا - في حالة من الابتلاء بمس من ربّات الفنون *Muses* (*) - سوف نسمع حالة التناغم السماوي بالأذان الباطنية للروح. وعندئذ فإن قائد ربّات الموسيقى - وهو الإله باخوس *Bacchus* - حينما يكشف لنا في لحظات تأملنا الفلسفي، من خلال أسرارهِ، أي من خلال الإشارات المرئية للطبيعة، يكشف لنا الأشياء اللامرئية للإله؛ فإنه سوف يجعلنا سكارى من ثراء بيت الإله؛ وهناك إذا ما أردنا - مثل موسى - أن نبرهن تماماً على إيماننا، فإن معظم اللاهوت المقدس سوف يتلو ذلك ليُلهِمنا بحالة من الوجد الصوفي المضاعف. (7 - 26 pp).

وربما كان بيكو يفكر في الوجد الصوفي باعتباره شيئاً ما يعلو على الرضا الذي يحدث في الخبرة من خلال الجانب العاقل في النفس البشرية حينما يتم إشباع الرغبات من دون عائق، وهي خبرة تنشأ من الانسجام ذاته في المقام الأول وليس من أي عنصر فردي من الإشباع الذي يحدث داخل هذه الخبرة. (وعلى أي حال، فإننا على الجانب الآخر من المسألة نجد أن نيتشه يبدو أنه يعتقد أن حالة من البهجة المشابهة يمكن أن تنشأ من خلال صراع سيكولوجي).

وعلى الرغم من أن أفلاطون على اقتناع بأن توجه الشخصية من خلال العقل هو نوع من انسجام أهداف الشخص ومتعه؛ فإنه لا يبدو أنه يمكن أن يكون في هذه الحالة. فليس كل شخص - فيما يعتقد - يكون لديه عقل قادر على تنظيم شخصيته بكفاءة. فالناس الذين لا يستطيع عقلم أن ينظم الرغبات الأخرى لا يكونون بهذا النحو على طريق تحقيق انسجامهم الخاص. إن القسم الثامن من محاورة الجمهورية يقرر صراحة أنه في المدينة المثالية ينبغي أن يُحكم هؤلاء الناس من خلال العقل «من الخارج»، أي أن الحكام سوف يضبطون سلوكهم بوسائل

(*) من ربّات الفنون التسع في الأسطورة اليونانية، وإن انشغلن بتعليم الشعر ورعايته في المقام الأول. وقد درج القدماء من الشعراء اليونان والرومان على أن يستهلوا قصائدهم غالباً بطلب العون والإلهام من ربّات الفنون [المترجم].

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

العقاب. وبالمثل فإن الناس الذين تعلموا أن يقوموا بدور الحراس في المدينة المثالية يُقال صراحة إنهم يكونون في حاجة إلى ضبط خارجي.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك غموضاً إلى حد ما في بيان المدى الذي يهدف فيه أفلاطون إلى عزو الحالة المنسجمة تماماً حتى إلى الحكام الفلاسفة المتعلمين، من دون أي تعارضات على الإطلاق. إن هذه مسألة تأويلية محل جدال. فربما يقال إنه حتى في حالة أفضل الشخصيات الفلسفية موهبة وقمرسا، فإن الرغبات - من وجهة نظر أفلاطون - تبقى بالفعل متمردة على العقل، وينبغي أن يجري عليها نوع من التدريب والضبط على نحو متواصل. وفي مقابل ذلك، فإن المرء يلاحظ أن أفلاطون في الكتاب الأخير من محاورة الجمهورية كان ميالاً إلى الإيحاء بأنه فقط عندما تتحرر النفس من البدن بالموت، فإنها قد تتبدى باعتبارها وحدة واحدة متكاملة:

وعندئذ سنرى طبيعتها الحقيقية، ونكون قادرين على أن نحدد

إذا ما كان لها أجزاء عديدة أم أنها تمثل وحدة واحدة، وإذا ما

كانت وعلى أي نحو تتشكل الوحدة بين أجزائها معا. (612a).

وعلى أي حال، فإن أفلاطون يبدو ملتزماً بهذا القول: كلما كانت حال المرء أكثر انسجاماً ووحدة، كانت حاله أفضل.

ووفقاً لأفلاطون فإن عقل الحاكم المثالي ينبغي ألا ينظم شخصيته فقط ويجعلها منسجمة، وإنما أن يفعل ذلك أيضاً بالنسبة إلى دولة المدينة polis. وأحد الجوانب الخاصة لهذا التوازي وثيق الصلة بفكرة السعادة.

والرأي عند أفلاطون أن هذين النشاطين يشبه كل منهما الآخر من حيث احتياج كل منهما إلى تجنب إشباع الرغبات الراهنة - وأفلاطون يركز على ما يسميه الرغبات البدنية. ولقد طُرِحت هذه المشكلة في محاورة جورجياس من خلال جورجياس وكاليكليس (انظر الفصل الثاني)، وبالتالي من خلال أريستيبوس Aristippus وآخرين (من أمثال هوبز في واقع الأمر). لنفترض أن المرء في الوقت الراهن لديه رغبة في الحصول على أمر ما على الفور، وليكن الأكل على سبيل المثال. ويبدو أن السؤال الذي يثار هنا هو: ما الدافعية التي قد تقدم ذاتها بحيث تقنع المرء بأن يمتنع عن إشباع تلك الرغبة وأن يكافح هنا أو الآن من أجل شيء ما آخر بدلا من ذلك؟

إن هذا السؤال يمكن أن ينشأ بالمثل سواء أكان «هذا الشيء الآخر» هو سلوكا يؤدي إلى إشباع رغبة ما تخص المرء في المستقبل - والتي ربما تكون من نفس نوع رغبة المرء الراهنة - أو يؤدي إلى إشباع رغبة شخص ما آخر، أو إلى شيء ما يشبه تنظيم مجتمع المرء. إن أفلاطون يعالج كل تلك الحالات باعتبارها مشابهة بعضها لبعض. كما أنه يحاول أن يجيب عن السؤال بأن هذه الحالات جميعا تنشأ في جوهرها على نحو مشابه.

إن استراتيجية أفلاطون تتمثل في افتراض أن العقل بوجه عام يُقاوم من خلال التناقض أو التضارب أو التنافر (وهذه كلها يُنظر إليها معا باعتبارها ظواهر مشابهة قريبة الصلة)، هي تحب وتسعى إلى جلب المقابل لذلك: الاتساق أو الانسجام أو النظام. إن المقصود بالنظام هنا: أنه ينبغي بالنسبة إلى كل جزء من كيان مركب القيام بوظيفته الطبيعية (وليس القيام بالوظيفة الطبيعية الخاصة بجزء آخر).

إن وظيفة العقل هي أن يحكم، وبذلك فإن الشخصية المنظمة بشكل جيد - أعني الشخصية التي يقوم فيها كل جزء بأداء وظيفته الطبيعية - هي الشخصية التي سوف يسعى فيها العقل إلى تأكيد تلك الحالة التي تسود الشخصية التي يعد العقل ذاته جزءا منها. وفي حالة المجتمع المنظم بشكل جيد فإن العقل سوف يسعى بالمثل إلى تأكيد أن مثل هذا المجتمع - مثل تلك الشخصية - يكون سعيدا. والمسألة المهمة هنا هي أن عقل الشخص له بالضبط الاهتمام ذاته بانسجام ذلك الشخص على نحو مماثل لاهتمامه بانسجام المجتمع: وهو ما يتمثل في أداء الوظيفة الطبيعية من خلال كل جزء وظيفي من الشخصية أو المجتمع. وبلغة المصطلحات الحديثة، فإن الدافعية المتعقلة والدافعية الأخلاقية والغيرية هي شيء واحد (انظر الفصل السادس).

إن القارئ الحديث ينبغي دائما أن يتذكر أن فكرة الخيرية تؤدي دورا أقل جوهرية إلى حد كبير في فلسفة الأخلاق اليونانية، خصوصا في فلسفة أفلاطون؛ من الدور الذي تؤديه في أساليب التفكير الأكثر حداثة. وعلى وجه التحديد، فإن أفلاطون يرى أن رغبة شخص ما في تنظيم مجتمعه ليست متماثلة مع أي نوع من الخيرية. فهي بالتأكيد ليست من هذا النوع، إذا كنا نعني بـ «الخيرية» - كما هي الحال في أيامنا هذه - الرغبة في أن يكون الآخرون سعداء. إن رغبة الحكام الفلاسفة

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجماً

في أن يحكموا المدينة بشكل جيد هي - في المقام الأول - رغبة في أن تكون منظمة بشكل جيد. وهذا يعني أن كل جزء من أجزائها - والذي يكون مناظراً لكل جزء من أجزاء شخصية الفرد - ينبغي أن يحقق وظيفته الطبيعية. إن هذه الرغبة هي رغبة في تنظيم وظيفي جيد.

وهذا لا يعني أن ننكر أن الرغبة في حكم دولة المدينة المنسجمة تعد أمراً منفصلاً تماماً عن أي هدف لتحقيق خير الناس. فالمدينة توجد، فيما يقول أفلاطون، لأن الناس لا يكونون مكتفين بذواتهم، ولا يمكنهم أن يحيوا - دع عنك أن يحيوا بشكل جيد - في حالٍ من العزلة. وهكذا فإنه في حكم المدينة يسعى الحكام على ذلك النحو إلى تمكين رعاياهم من المواطنين لكي يبلغوا الحياة الخيرة.

وفي مقابل ذلك، فإننا لا نجد أي كلمة في كتابات أفلاطون تشير إلى أن الحكام عندما يفكرون في هذا الأمر يكونون مدفوعين بأي نوع من الإشباع المباشر أو الهناءة فيما يتعلق بالسعادة، بأي معنى يكون لدى أي امرئ. فضلاً عن أن دافعية الحكام في حكم المدينة سوف تبدو كأنها تنبني على دافعيتهم في تعزيز خير الأفراد الذين يلقونهم في الحياة بطريقة مباشرة. إن أفلاطون لا يَوْمئِ أبداً إلى أن هذه الصلة بين شخص وآخر يكون لها أي دور على الإطلاق. وبالنسبة إلى القارئ في يومنا هذا، فإن هذا الأمر يميل إلى استدعاء معنى يتسم بالغرابة إزاء موقف أفلاطون.

الطبيعة الأرسطية

إن نقد استخدام أفلاطون لفكرة الانسجام قد بدأ في فترة مبكرة. فأرسطو - كما قلت - قد عارض فكرة أفلاطون بأن المجتمع الأفضل هو المجتمع الأكثر وحدة. فلننظر مرة أخرى فيما يقوله أرسطو في الجزء 2.2 من كتاب السياسة Politics:

أليس من الواضح أن دولة المدينة لها قدر كبير من الوحدة
بشكل تام بحيث إنها لم تعد دولة مدينة؟ لأن من طبيعة دولة
المدينة أن تنطوي على تعددية. (1261a17-19).

وهو يواصل القول بعد ذلك بقليل:

ومن وجهة نظر أخرى فإنه من الواضح أن التوحيد البالغ لدولة المدينة ليس بالأمر الجيد. لأن العائلة تكون مكثفية بقدر أكبر من الفرد، والمدينة تكون مكثفية بقدر أكبر من العائلة، والمدينة توجد فقط حينما تكون الجماعة البشرية مكثفية بذاتها إلى حد كبير. وإذن، فإذا كان الاكتفاء الذاتي أمرا مرغوبا فيه، فإن القدر الأقل من الوحدة يكون مرغوبا فيه بشكل أكبر من القدر الأكثر من الوحدة. (15-1261b0).

والواقع أن أفلاطون نفسه قد ارتضى من قبل تطبيقا واحدا لهذا البرهان. فهو في الجزء الثاني من محاوره الجمهورية قد بين لنا أن الموجود البشري الفرد ليس مكثفيا بذاته. وهذا هو السبب في أنه قد افترض الحاجة إلى وجود دولة المدينة.

أما أرسطو فلم يتحدث على الإطلاق صراحة عن وحدة الفرد وانسجامه بقدر ما كان يتحدث عن وحدة المجتمع وانسجامه، وهو يعالج هذا الأمر بشكل مكثف في كتابه «السياسة». أما القول بأنه «كلما كان هناك انسجام أكبر، كان ذلك أفضل»، فلم يؤثر فيه باعتباره قولا يمكن أن يلقي استحسانا لا في الحالة الأولى ولا في الثانية، على الرغم من أنه لم يعارض بالتأكيد هذه القضية بالقدر ذاته من الشدة التي عارض بها نيتشه تلك القضية (انظر الفصل الثاني). إن خطر التضارب على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي، لم يكن ببساطة يشغل اهتمامه في المقام الأول مثلما كان يشغل اهتمام أفلاطون.

وإلى حد ما يمكن القول بأن أرسطو يستبدل بمقولة «كلما كان هناك انسجام أكبر، كان ذلك أفضل»، ذلك النوع من الدافعية إلى فعل الخير (بالمعنى الحديث للكلمة)، وهو المعنى الذي يبدو غائبا عن مذهب أفلاطون السياسي. إن فكرة الصداقة (philia) هي فكرة مهمة في تفسير أرسطو للكيفية التي يرتبط بها المواطنون بعضهم ببعض في المجتمع، وبالكيفية التي يرتبط بها الناس بعضهم ببعض في مجموعات أصغر. إن الصداقة تنطوي على رغبة في تحقيق الخير للآخرين. وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو أبعد ما يكون عن التأكيد على الرؤية القائلة بأنه كلما كانت هناك خيرية أفضل، كان ذلك أفضل. والواقع أنه حتى يتناول مسألة الرغبة في تحقيق الخير للآخرين باعتبارها تشبه أي رغبة أخرى تتطلب أن تكون حاضرة فقط بشكل معتدل، وليس بإفراط.

وفي أغلب الأوقات يبدو أرسطو أنه يتوقع أن تحصل حياة المرء على بنيتها وتنظيمها من كونه يكرس نفسه لنشاط فردي يمكن أن تتحقق من خلاله الطبيعة

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

البشرية. وهذا الفعل يعمل - إن جاز التعبير - مصفاة ومنظما يُبقي على أهدافه بشكل متكامل. وهو يقول في الفقرة التي اقتبسنا منها في الفصل الثاني من كتابه الأخلاق النيقوماخية ما يلي:

إننا ينبغي أن نحث كل فرد قادر على أن يعيش وفقاً لاختياره الخاص على أن يتخذ لنفسه موضوعاً للحياة النبيلة التي يهدف إليها - من قبيل الشرف والسمعة والثروة أو الثقافة - وبناء عليه يؤدي جميع أنشطته. ذلك أنه من الحماسة ألا تنتظم حياة المرء وفقاً لهدف ما. (1214b6-11).

إن بعض الشراح على اقتناع بأن أرسطو يوظف تصورين مختلفين لمعنى الغاية، ومن ثم للسعادة، وهما تصوران متنافسان: غاية «دائمة» وغاية «شاملة». والغاية الدائمة هي شيء ما يمكن القول بأن حياة المرء تركز عليه، على الرغم من أن هذا التركيز لا يكون بالضرورة بالغاً بحيث تكون خطط المرء وكل أفعاله مكرسة من أجل تتبع هذه الغاية بقدر الإمكان. أما الغاية الشاملة فهي خطة عامة تنطوي على أشياء أو أنشطة مختلفة باعتبارها عناصر تدخل في تكوينها. (ويمكن القول بأن هذا التقابل بين الغائتين يعد زائفاً، حيث إن الخطة الشاملة بطبيعة الحال يمكن أن تشمل على انتقاء شيء باعتباره الشيء الذي يركز عليه المرء).

ووفقاً للتفسير التقليدي، وهو التفسير الصحيح (من وجهة نظري)، فإن رؤية أرسطو للسعادة هي رؤية تتضمن السعي وراء غاية دائمة. وهذه الغاية في أفضل صورها تتمثل في تحقق التميز العقلي النظري من خلال التفكير الفلسفي، أو تتمثل كتفضيل في المقام الثاني يتمثل في التميز العملي كما يتبدى بوجه خاص في رجل الدولة أو المواطن المشتغل بالعمل العام. والشخص الذي تكون لديه قدرة على الحياة العقلية النظرية يمكن أن يوجه هذه الحياة على أفضل نحو إذا ما كان الآخرون - من رجالات الدولة الذين يمتازون بالعقل العملي - يسعون، كغاية دائمة لهم، إلى تنظيم المجتمع بحيث يسمح لهؤلاء المنظرين وقت الفراغ الذي يتيح لهم النشاط النظري التأملي. ويعتقد أرسطو (على نحو مسرف في الرومانتيكية) أن رجالات الدولة سوف يعترفون بهذا باعتباره هدفاً جديراً بالاهتمام لدى القالين

على فن إدارة الدولة؛ حيث إن الهدف هنا هو إيجاد أفضل الناس وأفضل الأنشطة الممكنة، والعمل بسعادة على تحقيق ذلك.

ولقد اعتقد أفلاطون أن العقل في الشخصية المتكاملة بشكل مثالي يدرك فلسفيا كل التصورات المتعلقة بالقيمة، وهو بالإضافة إلى ذلك يستخدم هذه التصورات لكي ينظم، ليس فقط أهدافه الخاصة، وإنما أيضا بيئته السياسية. وفي مقابل ذلك، فإن المشتغل بالتنظير كما ينبغي أن يكون، ليس مستقلا عن جهود الآخرين. وعلى العكس من ذلك، فإن المشتغل بالتنظير يعتمد على جهود الآخرين لكي يؤكد الطرف التي يكون فيها التأمل ممكنا. وبالتالي فإن أرسطو يرى أن أفضل طريقة لكي ينظم هذين النمطين من الناس أهدافهم هو أن يكون لديهم هدف دائم.

إن أرسطو يطور ويحيي فكرة أفلاطون القائلة بأن عقل المرء له وظيفتان طبيعيتان: وظيفة عملية وأخرى نظرية. كما أن أرسطو يقبل القول بأن التأثير الذي يكون للموجود البشري (كما أطلقت عليه تلك التسمية فيما بعد) له طبيعة مزدوجة. وكما لاحظنا في الفصل الثاني، فإنه يرى أن السعادة هي:

نشاط النفس وفقا لفضيلتها، أو إذا كانت هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا (NE1098a17-18).

ويتضح بالفعل أن هناك أكثر من فضيلة واحدة. فهناك فضيلة للعقل العملي، التي تتجلى من خلال نشاط متميز أخلاقيا أو من خلال سياسة عادلة (من وجهة نظره)، كما أن هناك فضيلة أخرى للعقل النظري أيضا. ولكي نصف الحياة الأفضل، فإن أرسطو يعتقد أن عليه أن يحدد ما الذي يعد من بين هذه الأنشطة «أفضل وأكثر كمالا» من غيرها. وهو يقرر أنها فضيلة العقل النظري (NE X.7-8). وعلى الرغم من ذلك، فإن تحقيق الفضيلة الأخرى للشخصية، المتمثلة في النشاط الأخلاقي، هو أمر يعد خيرا بذاته أيضا. ومع ذلك، فإن هذين النوعين من فضائل النفس لا يمكن أن يتحققا معا بشكل تام؛ لأن كل نشاط منهما يتعارض مع الآخر. ولذلك فإن بعض الخير البشري يضيع حينما ينشغل المرء بأي من هذين النشاطين ويكرس حياته له. وهذا، في واقع الأمر، إنكار للقول

السعادة.. بوصفها بنية وانسجاماً

بأن كل الخيرات البشرية - حتى أكثرها أهمية - يمكن أن تتحقق بشكل تام. إن الحياة الأفضل عند أرسطو ليست بالحياة التي تتناسق فيها الخيرات بشكل تام، بل بشكل جزئي. ذلك أنه بالنسبة إلى الحياة البشرية - بافتراض تحقق القدرات البشرية - لا توجد أي حالة مثالية، بل توجد فقط حالة تعد أفضل من كل الحالات الأخرى. كما أنه ليس من الواضح في رؤية أرسطو إذا ما كان من الممكن وجود التحقق المتسق تماماً لفضيلة الشخصية ذاتها. فذلك الأمر سوف يعتمد - على سبيل المثال - على إذا ما كان يمكن للشخص أن يمارس كل فضيلة للشخصية من دون أن تتعارض مع ممارسة الفضائل الأخرى.

وبإثارة تلك المسألة، فإننا بذلك نسأل على سبيل المثال هذا السؤال: هل يمكن للشخص في كل الحالات أن يتصرف بشكل عادل تماماً وبرحابة صدر في الوقت ذاته؟ (إن السؤال الأخير المعتاد يهتم بالعدالة والرحمة، ولكن الرحمة فضيلة مسيحية، ولا يتم الاعتراف بها باعتبارها فضيلة قال بها أرسطو). أو يمكن التساؤل بوجه عام: هل يمكن أن يتضارب تحقق الفضائل العديدة للشخصية بعضها مع بعض؟ وإذا كان يمكن أن يحدث ذلك؛ فإنه حتى «النشاط الذي يحدث وفقاً لفضيلة الشخصية»، ومن ثم ذلك النوع من السعادة الذي يكمن فيها، يمكن أن يشير إلى مسار مختلف من السلوك. ومن ناحية ما، يمكن القول إن أرسطو يبدو كأنه يعلن بشكل ملتف أن هذا النوع من التضارب داخل السعادة العملية لا يمكن أن يحدث بالفعل:

من الواضح... أنه من المستحيل أن تكون خيراً بالمعنى الدقيق من دون حكمة عملية (*phronêsis*)، ومن المستحيل أن تكون حكيماً من الناحية العملية من دون فضيلة أخلاقية. وعلى هذا النحو فإننا يمكن أيضاً أن ندحض البرهان الجدلي الذي وفقاً له، يمكن لشخص ما أن يزعم أن فضائل النفس تتواعد بشكل مستقل بعضها عن بعض. وقد يُقال إن الإنسان ذاته لا يكون مهياً على أفضل نحو من خلال الطبيعة لكل الفضائل، حتى إنه سيكون قد اكتسب من قبل إحداها حينما لا يكون قد اكتسب بعد فضيلة أخرى منها. وإذن: فإن هذا يكون بالفعل ممكناً في حالة الفضائل

الطبيعية، وليس في حالة تلك الفضائل التي بسببها يوصف المرء بأنه خير بطريقة غير حاسمة. لأنه حينما تكون إحدى الخصائص - المتعلقة بالحكمة العملية - حاضرة، فإن كل الفضائل ستكون حاضرة أيضا. (NE 1144b30 - 1145a6).

إن هذه الفقرة تعارض على نحو لا لبس فيه التضارب بين امتلاك فضيلة ما من فضائل الشخصية وامتلاك فضيلة أخرى.

وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو يشير أحيانا إلى وجود تضارب ينشأ في ممارسة فضيلة ما من فضائل الشخصية. وفيما يتعلق بفضيلة الشجاعة، فإنه يقول:

إن الموت والجراح ستكون حالة مؤلمة بالنسبة إلى الرجل الشجاع ومضادة لإرادته، ولكنه سيواجهها لأنه من النبيل أن يفعل ذلك أو لأنه من الخساسة ألا يفعل ذلك. وكلما كان أكثر ولعا بالفضيلة بالمعنى التام للكلمة وأكثر شعورا بالسعادة، كان أكثر تألما عندما يفكر في الموت؛ لأن الحياة أجدر بأن تُعاش بالنسبة إلى مثل هذا الرجل، وهو يكون على معرفة بأنه يفقد عندئذ أعظم الخيرات، وتلك حالة مؤلمة بالنسبة إليه. ولكنه على الرغم من ذلك يكون شجاعا... (NE 1117b7-16).

وإذا كان هذا النوع من السعادة هو نشاطا على توافق مع فضيلة النفس؛ فإنه سوف يتبدى لنا أنه كلما كانت فضيلة المرء أكبر، كان أكثر قدرة على أن يمارسها؛ ومن ثم فإنه ينبغي أن يكون الأكثر سعادة. ولكن تلك الفقرة تخبرنا أن المرء بالغ الشجاعة يكون الأكثر تألما حين موته؛ لأن الحياة تكون جديرة القيمة على نحو بالغ بالنسبة إليه. وهذه الفكرة لا تشير إلى انسجام تام للدافعية، بل إلى انسجام جزئي.

الاتجاه الرواقي

إن الرواقيين Stoics كانوا إلى حد ما مهتمين مثل أفلاطون باتساق حياة المرء. ومع ذلك، فإنهم قد تبناوا استراتيجية مختلفة عن استراتيجية أفلاطون، مثلما فعل أسبينوزا فيما بعد متأثرا بهم إلى حد ما. ولكن فيما يتعلق بالتباينات بين الرواقية والمعتقدات الأفلاطونية، فإن الرواقيين يهدفون أساسا إلى اتساق الأهداف. إن أحد

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

شعارات الرواقية التي تصف غاية الوجود الإنساني هي أن «الحياة في حالة من الوفاق». (وقد كان شعارهم الأساسي الآخر هو: «أن تعيش وفقاً للطبيعة»، وهو الشعار الذي اعتقدوا أنه مساوٍ للشعار الأول).

وطريقتهم في محاولة فعل ذلك لم تكن تمثل أساساً في تصفية أو تقليل الرغبات التي يبدو أنها تعوق الاتساق التام في شخصية المرء (على الرغم من أن هذا سيكون له تأثير ثانوي فيما أوصوا به). فهم بدلاً من ذلك قد رأوا الحالة الأمثل للموجود البشري باعتبارها تلك الحالة التي يتخذ فيها عقله اتجاهها مختلفاً إزاء هذه الرغبات، خصوصاً إزاء عدم إشباعها. وبذلك فإنهم يتخذون خطوة أخرى تتجاوز الخطوة التي اتخذها أرسطو، خطوة أبعد من الكلام عن كيفية تعديل أو ضبط الرغبات والامتاع التي قد تعوق انسجام النفس. لقد تمثلت الرؤية الرواقية في القول إن معظم الأشياء التي يسعى إليها الناس ليست خيراً في حقيقة الأمر، وأن الفشل في الحصول عليها والأشياء التي يسعى الناس إلى تجنبها ليست بالأمر الذي يعد شراً. وهذه الأشياء تشمل اللذات والآلام العادية في الحياة اليومية. ويمكن لنا أن نصوغ وجهة النظر الرواقية بالقول إنهم ينظرون إلى هذه الأشياء باعتبارها لا تهم. إنهم «لا يبالون». إن الرواقيين لم ينكروا القول بأنه حتى الشخص الذي يكون لديه اتجاه صحيح إزاء الحياة يعيش خبرة اللذة والألم. ولكنهم قد أكدوا أن مثل هذا الشخص - بخلاف معظم الناس - تحدث اللذة والألم في خبرته باعتبارهما أشياء لا تهم، سواء بالنسبة إلى حالته الخاصة أو بالنسبة إلى الحالة الشاملة للعالم. وبهذا المعنى الخاص فإن الشخص الذي يكون لديه اتجاه صحيح هو في واقع الأمر شخص «رواقي».

إن اسبينوزا في مفتتح رسالته «حول تطوير الفهم» يؤيد الكثير من هذا الموقف ذاته:

بعد أن علمتني الخبرة أن كل شيء مما يحدث عادة في الحياة الاجتماعية يكون عبثاً بلا طائل من ورائه، وبعدها رأيت أنه لا شيء من موضوعات أو أسباب الخوف ينطوي على أي شيء مما يعد خيراً أو شراً؛ فإنني قد عقدت العزم على أن أكتشف إذا ما كان أي شيء مما يمكن أن يعد خيراً بحق يستطيع أن يعلن ذاته وأن يستطيع وحده أن يؤثر في العقل... ويمكنني من الاستمتاع على نحو متواصل بالسعادة القصوى والأبدية.

ولا ينكر اسبينوزا أن هناك أشياء ينبغي أن يستمتع بها المرء:

إن دور الرجل الحكيم - فيما أرى - أن ينعش نفسه وأن يتزود
بالطعام والشراب في اعتدال، وبأطياب الروائح، وبالنباتات الخضراء
الجميلة، وبالزينة، والموسيقى، والرياضات، والمسرح، وغيرها من
الأشياء المشابهة.

غير أن هذا ليس نموذجاً يعبر عن حالة من الزهد. فليس المراد هنا هو تجنب
التجربة أو الاستمتاع بمثل هذه الأشياء. بل هو بالأحرى فهم ما الذي يكون ذا قيمة
على نحو أصيل وما الذي لا يكون كذلك. إن كلا من الرواقين واسبينوزا يعتقدون
أن المرء لا يكاد يقدر على فعل ذلك، حتى يدرك أن الأشياء التي تزعجنا أو تخيفنا
ليست بالأشياء المهمة. وعلى العكس من ذلك، فإن المرء يدرك أن ما يكون مهماً إنما
هو إدراك للطريقة التي يعمل الكون وفقاً لها - واسبينوزا يؤكد ما هو أبعد مما
يذهب إليه الرواقيون بالقول إن هذا العمل من صنع الله.

ومن خلال هذه الإستراتيجية في الاتجاه، سوف تتحقق نتيجة معينة تعد
بدرجة ما مشابهة للحالة التي كان أفلاطون يعتقد أنها الحالة الأفضل التي يمكن
أن يكون عليها المرء. والحقيقة أن هناك ملاحظات عند أفلاطون تشبه ما يقوله
الرواقيون، وعلى سبيل المثال تلك الفقرة (التي سبق ذكرها) المستمدة من محاوراة
الجمهورية Republic X، والتي تتعلق بالمرء الذي مات ابنه.

من الأفضل في حالة الخطوب أن تبقى هادئاً قدر الإمكان وألا
تصبح مستاءً من جراء تلك الخطوب. أولاً، لأنه من غير الواضح إذا
ما كانت هذه الخطوب ستصبح في نهاية الأمر خيراً أم شراً. وثانياً،
لأن التعامل معها بجدية لن يجعل الحياة أفضل بأي حال. وثالثاً،
لأن الأحوال البشرية لا تستحق أن تأخذها بجدية. وأخيراً، لأن الأسى
يعوق ما نحتاج إليه بشدة في مثل هذه الظروف [أي حسن تدبر
الأمر] عن أن يتحقق على وجه السرعة قدر الإمكان (604c).

وحيث إن أفلاطون يرى أن العقل لا يمكنه أن يصفى تماماً كل المشاعر والرغبات
المزعجة؛ فإنه كان مضطراً إلى القول إن تلك المشاعر والرغبات التي تظل نشطة

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

لا ينبغي أخذها بجدية. غير أن أفلاطون - بمنأى عن هذا - يؤكد بشدة أكبر من الرواقيين ضرورة ترويض المرء لרגباته وانفعالاته والتحكم فيها، بل تبديلها في واقع الأمر، ويؤكد بشكل أقل منهم تبني اتجاه محدد إزاء تلك الرغبات والانفعالات.

ومن ناحية أخرى فإن الاستراتيجية الرواقية لها التأثير ذاته الذي تقوم به عملية تصفية الرغبات والانفعالات عند أفلاطون. إن الرغبات لا تتبدل من خلال الموقف الرواقي، ولكن من خلال التعامل معها والنظر إلى إشباعها باعتباره أمراً غير مهم؛ فتأثيرها ينبغي النظر إليه باعتباره أمراً بلا فاعلية، كما أن هدف العقل باعتباره فهماً للكون يُسمح له بالتجلي من خلال اتجاه الفرد.

إن التركيز الرواقي يكون بشكل أساسي على ما يمكن أن يسميه المرء بـ «معالجة الإحباط»، في حين أن أفلاطون قد أكد ميل الرغبات في أن تتخذ اتجاهها مغايراً. إن أفلاطون قد أكد أن أهداف المرء يمكن أن تتعارض. ولذلك فإنه قد اعتقد أن المشكلة الأساسية تكمن في تزامليها. كما أن أفلاطون في محاوره الجمهورية وفي مواضع أخرى يولي قدراً من الاهتمام بمشكلة عدم إشباع تلك الأهداف. فهو قد افترض أن رؤيته للمجمع المثالي سوف تمدنا بالرؤية البديلة لإشباع الرغبات الأساسية. ولم ينزعج عندئذ فيما يتعلق بالقول إن المرء الذي تكون لديه أهداف متسقة قد لا يكون - بسبب ظروف خارجية طارئة - قادراً على إشباع تلك الرغبات.

إن مسألة مجاهدة الرغبات غير المتحققة تؤدي في التفكير الرواقي دوراً مهماً يفوق بكثير دورها في فكر كل من أفلاطون وأرسطو. فقد تساءلوا عن الكيفية التي ينبغي بها أن يتصرف المرء إزاء حالة الاستياء الناتجة عن الرغبات غير المُشبَّعة، أو إزاء الآلام والأحزان الأخرى للحياة. ولنؤكد من جديد أن موقفهم كان يتمثل في إنكار القول بأن مثل هذه الأشياء لها أهمية. فمثل هذه الأشياء - في رؤيتهم - «بلا قيمة»، فهي محايدة من الناحية القيمية. وقد رأوا أن ما يكون له أهمية أو قيمة، وهو الفضيلة والحكمة، إنما يقوم على فهم المرء لموضعه في مجمل سياق الأشياء، أعني الكون kosmos. وهذا يعني - من وجهة النظر الرواقية - ألا نأمل الأشياء التي لن تحدث، وأن نقبل الأشياء التي يمكن أن تحدث باعتبارها أشياء محتومة، أي باعتبارها الناتج المحتوم للأسلوب الذي يكون عليه الكون.

ومع ذلك، فإنه لكي نرى التشابه الدال بين تصورات الرواقيين وتصورات أفلاطون للمشكلات التي يواجهونها؛ فإنه من المهم أن نضع في اعتبارنا أن الرواقيين - مثل

أفلاطون - يكافحون صراحة من أجل الاتساق: أعني من أجل مذهب متسق يتعلق بأقصى ما يمكن أن يصل إليه المرء من حالة اتساق النفس. إن الفيلسوف الرواقي يطلب أن يكون المرء

منقادا إلى البنية المدهشة للمذهب الرواقي وإلى النتيجة المدهشة المترتبة على موضوعاته... فما يمكن أن نجده في الطبيعة - حيث لا شيء أكثر تماما واتساقا - أو فيما بين الأشياء التي صُنعت من خلال الحرفة اليدوية التي تكون متكاملة على نحو تام بشكل أكبر من المذهب الرواقي، والتي تكون مترابطة معا؟ وأين يمكن أن تجد نتيجة لا تتسق مع مقدماتها؟... وأين يكمن ذلك الإخفاق في تحقيق ذلك التداخل الوثيق لجزء ما مع جزء آخر، بحيث إذا ما حركت حرفا واحدا، فإن مجمل الشيء ينهار؟ ولكن في حقيقة الأمر لا يمكن حذف شيء واحد. (Cicero, *De finibus*, III, 74).

إن عدم الاتساق الذي ينبغي تجنبه - وفقا لوجهة النظر الرواقية - سوف يتمثل في الاعتقاد بأن شيئا مما حدث يعتبر شرا، ولكنه يتمثل في الوقت ذاته في ملاحظة أنه قد حدث بالفعل، وأنه لا سبيل يمكن للمرء من خلاله أن يبطله - فمن الواضح أن الماضي والحاضر هما شيء ما لا يمكن تغييره. ولقد اعتقد الرواقيون أن تبني موقفهم هو الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها تجنب الاتجاه المتناقض ذاتيا إزاء وضع المرء والعالم. ومن الأمور الأساسية في عرض الرواقيين لمذهبهم كان وصفهم لمثال الحالة الإنسانية، وهي الحالة التي كانوا ينسبونها إلى الشخص الذي أصبح مثلاً أعلى، وهو الشخص الذي يسمونه الحكيم (Sage (Wise Man). وهذا شخص يفهم تماما نظام الكون ويدرك أن ما يحدث فيه يكون ضروريا من خلال بنية هذا الكون المحددة بشكل حتمي. (ومع ذلك فإن الرواقيين قد أنكروا أنهم قد رأوا أن الفرد يكون حرا في أن يقرر ما ينبغي فعله). إن بعض الرواقيين في القرن الثاني بعد الميلاد - خصوصا بانتيوس Panaetius - قد أكدوا أن كل شخص يكون له موقف أو دور في الحياة ينبغي أن يتوافق معه. وهذا التقليد المرتبط بالرواقية المتأخرة قد أصبح أحيانا مرتبطا بنوع من الرضا بالقضاء والقدر. وهذا يتفق مع الرؤية الرواقية التي تنظر

السعادة.. بوصفها بنيةً والنسجاً

إلى «المظاهر الخارجية» المعتادة في الحياة باعتبارها ليست بالأمر الجيد أو السيئ، وليست لها أي قيمة حقيقية بطريقة ما أو أخرى.

وعلى الرغم من البراعة الرواقية، فمن الواضح أن استراتيجيتهم تعد مهددة لكونها ببساطة محاولة للتهرب. وربما أن المرء الذي بلغ حقا حالة الرجل الحكيم سوف يرى أن عدم الإشباع البدنية المعتادة هو أمر بلا أهمية بالنسبة إليه. ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن يستطيع أي موجود بشري البقاء طويلا في تلك الحياة. فالاتجاه المقترح إزاء أهداف المرء والسعي إلى بلوغها يبدو أنه أمر لا يسير وفقا للكيفية التي يتصرف بها الناس بالفعل في الحياة. وبذلك ينبغي على المرء القول إن الناس سوف يواصلون الكفاح من أجل التخلص من حالات عدم الإشباع والتضارب التي لا أهمية لها. ومثل هذا الخط الآخر من الفكر قد اتبعه الأفلاطونيون الجدد وغيرهم ممن تأثروا بأساليب أخرى من الفلسفة الأفلاطونية. وإذا ما فسر المرء أفلاطون باعتباره يعتقد أن العالم المحسوس وكل ما يكمن فيه لا يكون حقيقيا، وأن الأشياء الوحيدة التي تعد حقيقية إنما هي العقل والصور المعقولة التي تكون منفصلة عن صور البدن؛ فإن المرء يمكن أن ينظر بالتناظر إلى كل حالات التضارب والرغبات والأهداف - مثل الرغبات والأهداف وكذلك موضوعاتها - باعتبارها غير حقيقية أيضا. إن هذه الرؤية ذاتها نجدها مطروحة في الباغاڤاد غيتا ^(*) Bhagavad Gita في الفكر البوذي. وهذه الرؤية تشبه من أنحاء ما الرؤية الرواقية التي تقول إن عدم إشباع الرغبات البدنية لا أهمية له. وهي تخضع أيضا لاستجابة مماثلة: فأن يُقال لك إن آلام المرء ليست حقيقية إنما هو أمر لا يتوافق مع الطريقة التي تتبدى بها بالنسبة إلى المرء الذي تكون لديه مثل هذه الآلام.

التطورات منذ عصر القدماء

إن مظاهر السعادة التي تناولناها في هذا الفصل قد تمت دوما دراستها بشكل جاد لدى القدماء، على نحو يفوق جدية دراستها في الغرب فيما بعد ذلك. وبمنأى عن استكشاف مذهب اللذة الكمي وفروعه في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن القليل من الاهتمام الفلسفي هو الذي طُور على وجه العموم فيما يتعلق بهذا الأمر منذ ذلك الحين. وتلك حقيقة مدهشة.

(*) نص هندوسي مقدس وارد في الملحمة السنسكريتية القديمة المسماة ماهااباراتا Mahabharata، والتي تتخذ صورة حوار فلسفي يعطي فيه الإله كريشنا Krishna تعاليمه للأمير أرجونا Arjuna المتعلقة بالمسائل الأخلاقية وطبيعة الإله [المترجم].

إنها حقيقة مدهشة، ولا يمكن تفسيرها بسهولة. ومرارا وتكرارا ادعى المؤرخون (وهم مخطئون في ادعائهم هذا فيما أرى: انظر الفصل الخامس) أنه في عصر القدماء، كان يُفترض بوجه عام أن كل شخص يقتضي فقط سعادته الخاصة باعتبارها هدفه النهائي؛ وبالتالي يفترض أنه ليس هناك أي مفهوم عن الإلزام الأخلاقي بحيث يمكن أن يختار قبوله الشخص العاقل، حتى حينما يحتاج ذلك إلى التضحية بشيء من سعادته. ووفقا لهذه الرواية، فإن هذا المفهوم يتطور بالفعل فيما بعد، وخاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ وهكذا فإن الفحص الفلسفي له قد أصبح ضروريا، وقد حدث بالفعل (انظر أيضا: الفصل الخامس).

ومع ذلك، فإنه حتى لو كانت هذه القصة صحيحة، فإنها لن تمدنا بتفسير مقنع يبين لنا السبب في أن المعالجات القديمة للسعادة تعد أكثر ثراء من التفسيرات التي جاءت بعد ذلك. وليس هناك سبب لأن تكون الحاجة إلى دراسة طبيعية الإلزام الأخلاقي (جنباً إلى جنب مع الفكرة القائلة بأنه يمكن أن يُمثل رابطاً، حتى إن كان هذا يبدو على أنه يقلل من رفاه المرء) سوف تحث الفلاسفة على أن يولوا قدراً ضئيلاً من الاهتمام لمفهوم السعادة. والحقيقة أن المرء قد يتوقع العكس.

إن التناولات المشوقة للسعادة في العصور القديمة ولدى كانت تتجمع فيا يبدو لي حول طريقين من التفكير. أحدهما، وهو ذو تأثير قوي متزايد بمرور الزمن، كان بمنزلة محاولة لربط تناول السعادة بالبحث التجريبي في علم النفس الإنساني. أما الطريق الآخر، الذي منه استُمد ذلك الأول، فكان بمنزلة نزوع نحو استخلاص فكرة السعادة من مواقف ميتافيزيقية ولاهوتية. والخط الأول من التفكير قد أبقى مفهوم السعادة على صلة وثيقة إلى حد ما بالدوافع الإنسانية الملحوظة بشكل تجريبي، وأحيانا ما يحدث ذلك - بشكل غير مفاجئ - على حساب نوع ما من التضحية بتماسك الفكرة. أما الخط الثاني من التفكير، فكان ميالا إلى أخذ فكرة السعادة نحو الاتجاه الآخر. لقد كان هناك ترابط نسبي بين الاتجاه الأول والتجريبية empiricism (التي ترى أن كل معرفة تكون مستمدة من الإدراك الحسي) في مجال نظرية المعرفة، كما كان هناك ترابط نسبي بين الاتجاه الأخير والعقلانية rationalism (التي ترى أن بعض المعرفة يأتي من العقل الذي يعمل بطريقة مستقلة عن الإدراك الحسي).

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

ويمكن أن نجد مثالا على هذا الاتجاه في كتابات اثنين من القديسين الفلاسفة العظام، وهما: أوغسطين Augustine والأكويني Aquinas. والتالي هو وصف أوغسطين لحالة السعادة القصوى felicitas:

إن جزاء الفضيلة سيكون هو الله نفسه، ذلك الذي يهبنا
الفضيلة، ويكرس نفسه من أجلنا، والذي لا يكون هناك شيء أفضل
أو أعظم منه. ... إن الله سيكون غاية رغباتنا. إنه سيبدو بلا نهاية،
محبوبا بلا شرط أو قيد، يُسَبَّح بحمده من دون كلل. (City of
God, XXII. 30).

أما رؤية الأكويني لحالة السعادة الأسمى أو الأتم فيتم التعبير عنها على النحو
التالي: «إن السعادة الإنسانية الأتم (beatitudo) تكمن في رؤية الجوهر المقدس»
(Summa theologiae, IIae.5.5).

إن تصور الأكويني لهذا النوع من السعادة القصوى المثالية هو التأويل
المسيحي لرؤية أرسطو القائلة إن أفضل سعادة بشرية هي التأمل الفلسفي.
ويترجم دانتي Dante تصور الأكويني في الأبيات الشهيرة التالية الواردة في نهاية
عمله الكوميديا الإلهية The Divine Comedy:

... فإن عقلي إذن كان مغرما بالضوء الذي ومض
وهو، مع هذا الضوء، قد تلقى ما طلبه.
وهنا أحبطت القوة خيالي السامي، ولكن رغبتني وإرادتي قد
تحركا من قبل - مثل
عجلة تدور بشكل غير منتظم - بواسطة
الحب الذي يحرك الشمس وغيرها من النجوم.
(Paradiso, canto 33)

إن مثل هذه التصورات عن السعادة تشير إلى حالة تعد بالنسبة إلى الموجود
البشري الطبيعي قصيرة العمر نسبيا. ولهذا السبب؛ فإن أرسطو - الذي رأى أن
الفكر الفلسفي أو التأمل هو السعادة الأفضل - قد قال إننا يمكن أن نشارك في هذه

السعادة لفترات قصيرة فحسب، على الرغم من أنه أكد أننا «يمكن أن نتأمل الحقيقة بشكل متواصل أكثر مما يمكن أن نفعل أي شيء آخر» (NE 1177a23). وللسبب ذاته الذي ذكرناه الآن، فإن حالة من قبيل «رؤية الماهية الإلهية» ليست مقدمة - إن جاز القول - باعتبارها النوع الطبيعي من السعادة حتى لدى الأكويني، على الرغم من أن هذه الحال يمكن أن تُعزى إلى الملائكة أو يُوعَد بها البشر في الحياة الآخرة.

وبالمثل فإن الحالات المختلفة من النشوة أو الوجد ليست مقدمة عادة - سواء من خلال مفكرين دينيين أو غير دينيين - باعتبارها السعادة ذاتها، بل باعتبارها أفضل اللحظات التي يمكن أن تقدمها لنا الحياة، أو التي يُفكر فيها باعتبارها مخصصة من أجل النخبة أو الموهوبين بشكل متميز. وفي مقابل ذلك، فإن الحياة التي تكون مكرسة لتبقى في هذه الحالة، سوف تعد نوعاً من السعادة بالمعنى الذي نتناوله في هذا الكتاب: أعني الحياة المؤسسة بطريقة معينة، لكي تأخذ في الاعتبار أهدافاً متنوعة، منها هدف واحد يعد سائداً (بالمعنى الذي ذكرناه من قبل في تناول أرسطو لموضوع السعادة).

إن تأثير الدين يمكن ملاحظته بسهولة في فكرة السعادة لدى فيلسوف من أمثال ليبنتس، على الرغم من أنه قد تأثر بقوة بميتافيزيقاه المتقنة. وإحدى الأفكار التي تؤدي دوراً مهماً للغاية في تفكير ليبنتس هي فكرة الكمال *perfection*. وربما يكون هو الأكثر شهرة من حيث اقتناعه بالقول - الذي سخر منه فولتير *Voltaire* في كتابه *Candide* - بأن العالم الفعلي الذي خلقه الله هو أفضل العوالم الممكنة. وبالتالي فلا غرابة في أن نجده يوظف مفهوم الكمال في توصيفه للوجود الإنساني الخير. وهو يوظفه بالفعل، لدرجة أن هذا المفهوم يصبح مشكلاً لمجمل رؤيته للذة والسعادة التي تتحلّق حول هذا المفهوم. ولقد عارض ليبنتس الفكرة القائلة إنه من الأفضل ألا يتأثر المرء بلذته أو بهجته الخاصة، بل أن يتأثر بالأحرى بإرادة الله وحده. ولقد رأى في هذه الرؤية نوعاً من التعارض الزائف:

يجب أن ندرك أن هذا يتعارض مع طبيعة الأشياء. ذلك أن النزوع إلى الفعل ينشأ عن كفاح من أجل الكمال، الذي تتحقق السعادة في إدراكه، وليس هناك أي أساس آخر لأي فعل أو إرادة.

(Leibniz 1969: 424).

وهناك رأيان متنازعان يبدوان لنا هنا. أحد هذين الرأيين يتمثل في أن هدفنا من الفعل يكمن دائماً في التطلع إلى الكمال. أما الرأي الآخر فيتمثل في القول إن ما نشعر به كلذة إنما هو إحساس بالكمال بشيء ما. والأمر المدهش في هذه الرؤية هو أنها تجد في خبرة اللذة مضمونا أو معنى - إحساس بالكمال - لا يقدم نفسه إلى الشخص من دون تأمل، بل إنه يكون مزودا بالأحرى بإطار ميتافيزيقي معين يناصره ليبنتس.

وهناك خط من الفكر مرتبط بهذه الرؤية يتجلى في فلسفة إسبينوزا. فهو يعرف البهجة (joy) (laetitia) باعتبارها «حالة الهوى التي ينتقل من خلالها العقل إلى كمال أتم». وهو يؤكد أن «البهجة هي انتقال للموجود البشري من حالة أقل من الكمال إلى حالة أتم، وأن الحزن هو انتقال للموجود البشري من حالة أكبر من الكمال إلى حالة أقل» (Ethics 3da2-3).

إن الكمال يدخل في تفسير البهجة على نحوين مختلفين. إنه نتاج أو تجل لزيادة في كمال الشخص الذي يستشعر البهجة؛ كما أنه جزء من مضمون خبرة البهجة. ومع ذلك، فإن المرء يمكن أن يعترض بالمثل بأن اللذة أو البهجة ليست ببساطة وبوضوح إحساسا بكمال أي شيء. وإذا كان هذا صحيحا؛ فإن كلا من ليبنتس وإسبينوزا سيء وصف فينومينولوجيا اللذة والخبرات المرتبطة بها^(*). ومع ذلك، فإن رؤيتهما فيما يتعلق بقدرتنا على الوصف الدقيق لإدراكاتنا الحسية تتيح لهما أن يتجاهلا خبراتنا إلى حد كبير نوعا ما. وكلاهما - خصوصا إسبينوزا في نظريته عن التلازم بين العقل والبدن - قد رأى بوجه عام أن خبراتنا يمكن أن ترتبط بحالات من العالم (بما في ذلك أجسامنا) لا تكون واضحة لنا بشكل مباشر. ولقد كان لدى ليبنتس أسلوب قوي في محاولته تأييد تلك الفكرة: ويتمثل ذلك في فكرته عن «الإدراك الحسي المشوش». وهو يرى أن كل أنواع الحالات الشعورية يمكن القول إنها إدراكات حسية مضطربة لحالات لاواعية سوف تبدو - في واقع الأمر - باعتبارها غير مرتبطة كلية بالحالات الواعية، ولا تبدو بالتأكيد جزءا من محتواها. وهكذا فإنه لا إسبينوزا ولا ليبنتس سوف ينظران بالضرورة إلى تفسيرنا أو وصفنا لخبراتنا باعتباره أمرا جديرا بالثقة.

إن الآراء حول معنى السعادة من قبيل تلك التي نجدها لدى أوغسطين والأكويني وليبننتس وإسبينوزا - بجانب كثر غيرهم - تلائم موقفا أخلاقيا تأسس

(*) الفينومينولوجيا phenomenology هي الاتجاه الفلسفي الذي يعنى بوصف الخبرات الشعورية وما بينها من علاقات، وفقا لتعاليم فلسفية وأسس منهجية أرسى هوسرل Husserl دعائمها [المترجم].

من خلال الدين جنباً إلى جنب مع نظرية ميتافيزيقية في الكون. ويدخل في تركيب تلك النظريات الأساليب الخاصة في الاختيار - من بين الأهداف - للمتعة والقيم التي تكون لدى الموجودات البشرية أو يقبلونها، تلك المتعة والقيم التي تنسجم مع، أو توصي بها، تلك النظريات.

لذلك فإن مثل هذه التفسيرات للسعادة أو المتعة لا حاجة إليها في أن تتجسد من خلال قصة أخرى، أو أن تقدم لنا «مصفاة» إضافية أو ما شابه ذلك من حيل سردية، كيما نخبرنا ما هي الأهداف التي نشبعها أو المتعة التي نثمنها. وهذا العمل يتم من خلال الرؤية الميتافيزيقية التي يعتقد أنها تتضمن أو تُنتج هذا التفسير للسعادة. وهكذا فإن لينتس - على سبيل المثال - يؤسس داخل نظريته الميتافيزيقية مفهوم الكمال الإلهي وكمال العالم الذي خلقه الله. وليس هناك حاجة به، مثلما لم تكن هناك حاجة بأفلاطون، لفحص ظاهرة اللذة لكي يحدد اللذة التي تكون جائزة في نوع من التفكير المنسجم أو الصحيح، أو في السلوك القويم للشخصية. وبناء على موقف لينتس، فإنه قد لوحظ من قبل - من خلال النقطة الواردة في طرحه لفلسفته المتعلقة بتفسير طبيعة السعادة - أن مثل هذا الشخص سوف يقبل تفسيره للمسيحية إلى جانب ميتافيزيقاه الخاصة. إن كلا من لينتس وقرائه قد ذهب إلى الافتراض - كأمير طبيعي - أن الحالة الأفضل للموجود البشري سوف تتمثل في التلاؤم مع المذهب المسيحي، مع أنه ستكون هناك حالات من عدم التوافق على الكيفية التي يمكن بها تفسير هذا المذهب.

وفي مقابل ما تقدم، فإن هناك اتجاهًا مختلفًا يتجلى في فلسفة لوك (في ملحوظة خطية مكتوبة في فترة متأخرة). إن لوك يرى بإصرار أن النظر إلى خبرة ما باعتبارها لذية هو شيء، والنظر إليها باعتبارها قويمة أخلاقياً شيء آخر:

إن ذلك الذي أربك الناس كثيراً فيما يتعلق بالإرادة والعزيمة كان هو المتسبب في الخلط بين فكرة الاستقامة الأخلاقية ومنحها اسم الخير الأخلاقي. إن اللذة التي يشهدها شخص ما في أي سلوك أو يتوقع حدوثها كنتيجة لهذا الفعل، هي في الواقع الخير الكامن في النفس القادرة على التأثير في الإرادة. لكن الاستقامة الأخلاقية

حينما ننظر إليها مجردة في ذاتها ليست بالخير ولا بالشر، ولا هي بأي طريقة قادرة على التأثير في الإرادة؛ وإنما من حيث هي لذة أو ألم فإنها تصحب السلوك ذاته أو يُنظر إليها باعتبارها تنتج عنه. وهو ما يتضح من خلال أشكال العقاب والثواب التي ألحقها الله بالاستقامة الأخلاقية كدافع للإرادة، التي لن تكون هناك حاجة إليها إذا كانت الاستقامة الأخلاقية خيراً والمروق شراً.

إن لوك يبذل جهداً ملحوظاً هنا بالألّا ننظر إلى اللذة والألم باعتبارهما محملين بمضمون أخلاقي. فالاستمتاع شيء، والاستحسان الأخلاقي شيء آخر. وفضلاً عن ذلك، فإن القول إن شخصاً ما يستمتع بشيء ما لا يعني القول إن ما يستمتع به جدير بالاستحسان أخلاقياً. فلوك يقول - أو يميل إلى القول - بأن اللذة هي ببساطة ظاهرة تجريبية (الفصل السادس).

وربما تتوقع أن الفلاسفة الذين يتخذون هذه الرؤية عن السعادة سيكونون فلاسفة تجريبيين، وأن أولئك الذين فسروها بلغة ميتافيزيقية أو لاهوتية تجسد تصورات تقييمية سيكونون فلاسفة عقلانيين. لكن الأمر ليس على هذا النحو دائماً. ذلك أن إسبينوزا وليبنيتس كانا بالتأكيد فيلسوفين عقلانيين. وكذلك كان ديكارت، ومع ذلك فإنه قد اقترب من لوك في هذه المسألة أكثر مما اقترب من هذين الآخرين. إن ديكارت يميز بشكل قاطع بين الخير الأسمى - الذي هو حالة خاصة بإرادة شخص ما - والشعور بالالتزام الذي ينشأ نتيجة لبلوغ المرء هذه الحالة:

إن هناك اختلافاً بين السعادة، التي هي الخير الأسمى، والغاية أو الهدف النهائي الذي ينبغي أن تسعى إليه أفعالنا. ذلك أن السعادة ليست هي الخير الأسمى، وإنما هي تفترضه، باعتبارها اقتناعاً أو إشباعاً للعقل الذي ينشأ عن امتلاكه. (1991: 261).

وكما لاحظ ديكارت، فإن هذا يبدو أشبه بالربط بين الرؤيتين الرواقية والأبيقورية (1991: 325). لكن على أي حال، فإن ديكارت بخلاف ليبنتس وإسبينوزا لا يعرف اللذة بشيء آخر مما يمكن وصفه من خلال المفاهيم التي تزودنا بها معتقداته المذهبية.

وبالمناسبة، فإن تفكير ديكارت في هذا الأمر يوضح المسألة التي سبق الإشارة إليها فيما يتعلق بالخصوبة الأكبر للأفكار القديمة حول السعادة. فالآراء المتعلقة بالسعادة التي تشكل جزءا من مذاهب هؤلاء الفلاسفة المحدثين الأوائل تستخدم بشكل جوهري للغاية عناصر من الفلسفة القديمة: من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأبيقورية. وليس هذا بالأمر السيئ، فكل الفلاسفة الكبار قد استخدموا الكثير من المادة الفلسفية المتاحة من قبل. ولا يمكن للمرء أن يكف عن التفكير، حينما يقرأ ما يقوله هؤلاء الفلاسفة عن السعادة، في أنه عند الكتابة في هذا الموضوع تحديدا نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد استعاروا فقط من قدماء اليونان تلك الأفكار التي خدمت أغراضهم - وهي أغراض، إذا كانت ذات قصد مسيحي، فلن يكون لها أي أصل مستمد من الفلسفة اليونانية. فهم قد مارسوا أصالتهم أساسا في موضوعات أخرى بخلاف ذلك - والقانون الطبيعي والإلزام هما مجرد مثالين هنا - وأيضا فيما يُسمى في أيامنا هذه بـ «المساحات البينية» القائمة بين تلك الموضوعات والأفكار القديمة حول السعادة التي استخدموها.

وتماما مثلما أن ديكارت يوضح القضية القائلة إن من يتخذ موقفا عقلانيا في نظرية المعرفة قد يوظف مفهوما للمتعة لا يؤسس ميتافيزيقا قبلية؛ كذلك فإن هربرت سبنسر Herbert Spencer يبين لنا أن المفكر الذي من المفترض أن يعد مفكرا تجريبيا قد يؤمن برؤية للذة بينما يتجاهل الدليل التجريبي المضاد لها. فلقد ادعى سبنسر أنه قد يستمد آراءه الأخلاقية من معرفة تجريبية، أي من خلال مذهب في التطور. ومع ذلك فإنه يقبل المكافئ لـ «السار» و«ما يؤدي إلى الحفاظ على الذات» لا على أساس أي شيء ما من قبيل الملاحظة المباشرة لما يحدث عندما يبدو شيئا ما سارا بالنسبة إلى شخص ما. وبخلاف ذلك، فإن سبنسر يقبل المكافئ لمثل هذا القول بوجود نظرية (تفسيره الخاص - والمضلل - لنظرية داروين في التطور). وبالتالي فإنه يتجنب أي استقصاء يقوم على الملاحظة المباشرة فيما إذا كان الناس يعتبرون بالفعل من الأمور السارة الأشياء التي تكون بالفعل موجهة للحفاظ على أنفسهم. ولو أنه قد وثق بالملاحظة، لوجد دليلا معتبرا ضد التعميم، والذي يكون صحيحا فقط على المستوى الواسع، وهو أن الناس يعتبرون كل ما يسهم في الحفاظ على أنفسهم أمرا سارا.

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

وبوجه عام يمكن القول إنه، في أثناء الفترة المبكرة من تاريخ الفلسفة، كانت الاعتبارات الميتافيزيقية - اللاهوتية مختلطة بطريقة معقدة في تفكير كثير من الناس حول السعادة واللذة. فالأفكار التجريبية والميتافيزيقية - اللاهوتية كانت مختلطة معاً في كل مجالات الفكر الفعلية في أثناء تلك الفترة، حيث إن الناس كانوا يحاولون أن يصلوا إلى الوضوح فيما يتعلق بالدور - إذا كان هناك دور - الذي ينبغي أن تمارسه الرؤى الدينية في النظر إلى العالم الطبيعي.

والمثال الجيد على هذا الانتباه المتزايد في ملاحظة الناس، مع أنه من دون تعيين للحدود التي يمكن أن ينطبق فيها، يمكن أن نجده في الفلسفة الأخلاقية لدى بتلر Butler في الفترة المبكرة من القرن الثامن عشر. فهو يؤكد كمسألة يشهد بها الواقع الملاحظ أن الموجودات البشرية ترغب بالفعل في سعادة الآخرين. إنه لا يصادر هذا القول باعتباره متطلباً من متطلبات العقل، أو من متطلبات تنظيم الله لهذا العالم (على الرغم من أنه كان يعتقد بالتأكيد أنه ينتمي إلى هذا الموقف الأخير). فهو يتعامل مع هذا الأمر باعتباره حقيقة واضحة يمكننا أن نلاحظها، تماماً مثلما أن المرء يمكن أن يلاحظ أن الناس يرغبون في الأكل والشراب.

ومثل لوك وشافتييسبري Shaftesbury وآخرين منذ عصر أفلاطون، فقد أدرك بتلر وأكد - بوصفها حقيقة طبيعية تتعلق بالموجودات البشرية - أن الناس لديهم كثرة من الأهداف والرغبات. على الرغم من أنه كان من المستحسن منذ تلك الفترة توظيف فكرة «المصلحة» أو «المصلحة الذاتية» لتوضيح مدى واسع من السلوك الإنساني، فكل هؤلاء الثلاثة قد أصرّوا على أنه ليس هناك دافع واحد متناغم نشير إليه من خلال هذا المصطلح أو حتى من خلال كلمة «اللذة». إن الخدعة اللفظية - فيما يرى شافتييسبري - تغري أي شخص بالقول بأن تلك اللذة تحفز كل الأفعال:

عندما تكون الإرادة واللذة مترادفتين؛ وعندما يسمى كل ما
يسرنا باللذة، ولا نختار أبداً أو نفضل إلا ما نحب ونشاء؛ فإنه من
التفاهة القول إن «اللذة هي خيرنا». لأن ذلك فيه القدر القليل من

المعنى الذي يحملنا على القول «بأننا نختار ما نرى أنه شيء مرغوب فيه»؛ «وبأننا سعداء بما يبهجنا أو يسرنا». (*Characteristics of Men...*, II, p. 29).

والواقع أن سعادة الشخص تتشكل من تحقيق دوافع متشعبة (Shaftesbury, Inquiry..., pp. 255 - 6; Butler, Sermon XI). ومن بين الرغبات الخاصة لأي شخص عادي «الإحسان»، أي الرغبة في سعادة الآخرين. وهذا يتبدى لنا - فيما يرى شافتيسبري - من خلال الملاحظة العادية. وبالتالي فإن إشباع هذه الرغبة يمكن أن يُشاهد باعتباره عنصرا يدخل في تشكيل سعادة الشخص، تماما مثلما يكون إشباع رغبة الشخص في الطعام أو الشهرة.

إن بتلر - مثل أفلاطون - يؤكد أهمية التساؤل عن الكيفية التي يمكن بها أن تتزامن الرغبات المتنوعة للشخص بعضها مع بعض. فبعض الشهوات (وبتلر هنا يتبع أفلاطون) يمكن أن تمزق حياة المرء. وفضلا عن ذلك، فإن بتلر يدرك - كحقيقة واقعة - أن مجرد حضور الرغبة لدى شخص ما في أن تحقيق سعادة الآخرين هو أمر لا يضمن أن تلك الرغبة ستكون أقوى من الرغبات الأخرى، أو سيكون لها تأثير حتمي في السلوك. ولذلك فإن حضور تلك الرغبة لدى شخص ما لا يضمن أنه سيكون - صراحة - شخصا محسنا بامتياز.

ومع ذلك، فإن بتلر يؤكد أن «الضمير» يكون قادرا على تنسيق كل الرغبات الأخرى بما في ذلك الرغبة في الإحسان، تماما مثلما قال أفلاطون بأن العقل يفعل ذلك. وإذا سلمنا بالحقائق المتعلقة بالقوى الطبيعية للدوافع البشرية المتنوعة؛ فإن بتلر يفترض أنه في الظروف المثلى سيكون لدى الناس رغبات متناسقة تماما، وكذلك ستكون هذه الرغبات (من خلال السلوك المترابط من الضمير وفعل الإحسان) متعاونة بعضها مع بعض. (وهذا الاعتقاد لدى بتلر يميزه عن لوك الذي يبدو أنه لا يفترض وجود أي عنصر من التناسق داخل الشخصية).

إنني أركز على المقارنة التي نوهنا إليها الآن بين أفلاطون وبتلر. فوفقا لأفلاطون نجد أن العنصر الذي يعمل على تحقيق الانسجام في الشخصية هو العقل، بينما هو عند بتلر الضمير. فما الفرق بين هذين الاثنين؟ إن العنصر

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

المنسّق في كليهما يضع في الاعتبار خير الآخرين (سواء من خلال الإحسان لدى بتلر، أو من خلال الرغبة في تنظيم المدينة لدى أفلاطون). وفضلاً عن ذلك، فإن العنصر المنسّق لدى كل منهما ينظم دوافع المرء الخاصة بحيث لا يتداخل أحدهما في شأن الآخر. فهل هناك إذن أي اختلاف مهم بينهما؟ أم أن رؤية بتلر لها ببساطة بنية الأفلاطونية المتخذة صورة مسيحية؟ وليس هذا بالسؤال الذي تسهل الإجابة عنه؛ بسبب الحدود غير المستقرة لدى بتلر بين الحقائق المتعلقة بالناس، والتي يمكن أن نكتشفها من خلال الملاحظة، وتلك الحقائق التي ينبغي أن نحددها من خلال تأملنا العقلي.

إن المرء ليجد عند هيوم Hume، وكذلك عند آدم سميث Adam Smith، اعتماداً أكبر على الملاحظة التجريبية للمعلومات المتعلقة بدوافع الناس وأهدافهم. إذ نجد لديهما نوعاً مختلفاً من العنصر السيכולوجي يبدو أنه يتكفل ببعض العبء الذي يسميه بتلر «الضمير». فهما يعتقدان أن ما يتيح للناس أن ينسجموا بعضهم مع بعض، ليس هو العقل، وإنما هو في المقام الأول الرغبة في إسعاد الآخرين، أو الإحساس بالانتماء للمجتمع، أو الرغبة في «استحسان» الناس (على حد تعبيرهما). إن هذه الفكرة الأخيرة التي تعد بارزة عند سميث بوجه خاص، هي فكرة ترجع إلى القضية الرواقية القائلة بأن المرء يسعى إلى التوافق مع الطبيعة ككل، وإلى القول بأن جزءاً من ذلك الاتساق هو مسألة توافق مع المجتمع ومع البشرية.

النقد الكانتي لمفهوم السعادة

لقد كان لدى كانت فكرة أكثر وضوحاً من ذلك إلى حد بعيد، وهي فكرة يتم تطبيق التصورات التجريبية عليها، وتعد أكثر فاعلية بكثير في إيضاح المسألة. فالسعادة بالنسبة إليه هي مفهوم تجريبي. ولكن هذه الحقيقة تنتقص من وضوح المفهوم بحيث تضعه - فيما يعتقد كانت - خارج نطاق العقلانية الصارمة.

ويؤكد كانت في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق Grounding for the Metaphysics of Morals أن مفهوم السعادة لا يمكن الاستحواذ عليه من خلال العقل. فيقول:

لا يمكن للناس أن يصوغوا أي تصور محدد ومعين لمجمل إشباع
كل الميول الذي يُسمَّى السعادة. (399)

وهو يقول أيضا:

لسوء الحظ أن مفهوم السعادة مفهوم غير محدد على نحو
نجد معه أنه على الرغم من أن كل فرد يرغب في الحصول على
السعادة، فإنه لا يمكنه أبدا أن يبين لنا على نحو محدد وبشكل
متسق حقيقة ذلك الذي يرغب فيه حقا ويريده. (418)

ونتيجة لذلك، فإن المفهوم ليس فيه نفع كثير بالنسبة إلى التقييم العقلاني أو
التخطيط لحياة المرء. ومع ذلك فإنه يبدو أنه يقيد هذا الموقف أو يتراجع عنه في
كتابه نقد العقل العملي **Critique of Practical Reason**، وهذا الاتجاه الذي
اتخذه إزاء الفكرة في هذا الكتاب كان له تأثير مهم في المعالجة اللاحقة لها.
فبعد الفقرة الأخيرة المقتبسة مباشرة، يقول كانت:

إن السبب في ذلك هو أن كل العناصر التي تنتمي إلى مفهوم
السعادة تعد تجريبية بامتياز... بينما بالنسبة إلى فكرة السعادة
يكون المطلوب حالة كلية مطلقة، حالة قصوى من رفاهة العيش
في حياتي الراهنة وفي كل حالة مُقبلية.

إن السبب الذي يقدمه كانت لتبرير عدم قدرتنا على تصور ذلك الكل المطلق،
هو ذاك:

وإذن فمن المستحيل بالنسبة إلى أكثر الناس بصيرة ومقدرة
- وإن كانوا متناهين - أن يشكلوا هنا مفهوما محددا عما يريده
بالفعل. فهل هو يريد الثروة؟ فكم قدر القلق والحسد والخداع
الذي يمكن بذلك أن يصيبه؟... أم الأمر هو الحياة الطويلة؟ ومن
الذي يضمن أن هذه الحياة لن تكون حياة طويلة بائسة؟ أم مناط
الأمر هو الصحة على الأقل؟ فكم كان غالبا عجز البدن الذي عمل

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

على إبقاء المرء بمنأى عن الاقتراب من الصحة التامة، قد أدى إلى سقوط المرء، وهكذا؟ وباختصار، فإن المرء لا يكون قادراً على أن يحدد بيقين تام ما الذي يمكن أن يجعله سعيداً حقاً، لأن فعل ذلك سوف يتطلب العلم المطلق بكل شيء. (*Critique of Practical Reason*, BK I, ch. I, §8, Remark 2).

إن الصعوبة تتمثل في أن تطبيق فكرة السعادة يتطلب تنبؤاً خاصاً بنتائج هذا السلوك أو تلك الحالة. ولكن اليقين لا يمكن بلوغه - فيما يرى كانت - من خلال النبوءات التجريبية. إن مسار الفكر هنا يمكن تتبعه من خلال كتاب نقد العقل العملي:

إن مبدأ السعادة يمكن بالفعل أن يقدم قواعد حكيمة للسلوك، ولكنه لا يمكنه أبداً أن يقدم قواعد حكيمة تعد منافسة لقوانين الإرادة، حتى إذا كانت السعادة الشاملة هي الموضوع. فحيث إن المعرفة بهذا تقوم على معطيات من التجربة، حيث يعتمد كل حكم حولها على الرأي المتغير لكل شخص؛ فإن هذه المعرفة يمكن أن تقدم قواعد عامة ولكنها لا تكون أبداً قواعد شاملة... (*Ibid*).

وعلى الرغم من هذا، فإن كانت مع ذلك يؤمن بأن السعادة هي الجزء الملائم للفضيلة. فالسعادة ليست خيراً في حد ذاتها. لأنها «تفترض مسبقاً دائماً سلوكاً متوافقاً مع القانون الأخلاقي باعتباره شرطاً له». ومع ذلك،

... فإن الفضيلة والسعادة معا يشكلان امتلاك الخير الأسمى بالنسبة إلى شخص واحد، والسعادة في نسبتها الدقيقة بالأخلاق (مثل قيمة شخص ما وجدارته بأن يكون سعيداً) تشكل الخير الأسمى لعالم ممكن. (*Critique of Practical Reason*, Bk. II, ch. II).

وبذلك فمع أن السعادة ليست في حد ذاتها خيراً ولا هي بالخير الأسمى، فإنها عنصر مكون في تلك الحالة التي تسمى الخير الأسمى.

التصورات الدينامية

في مناقشتي لعلم الأخلاق اليوناني، قلت إن كل تصوراته للسعادة تعد سكونية بمعنى ما. فعلى الرغم من أنه يُفترض أن السعادة تتضمن الخضوع لتغيرات والدخول بطريقة دينامية في أنشطة، فإن حالة السعادة مع ذلك يُنظر إليها على أنها حالة يمكن وصفها بشكل تام في فترة ما، وبطريقة سابقة في واقع الأمر على سير حياة المرء. وعندئذ فإن الحياة السعيدة يمكن التفكير فيها باعتبارها تنفذ تلك الخطة، أو التحقق التالي لهذا الوصف.

إن عددا من الخطوات بمنأى عن هذا النوع من التصور للسعادة قد حدثت في فترات أكثر حداثة، أعني في القرن التاسع عشر أو بعد ذلك. إن البدايات التاريخية لهذا التصور ليست واضحة. إن هيغل يعد مؤصلا محتملا للتصور الدينامي للسعادة الذي يتغير عبر حياة الفرد. وفي مقابل ذلك، فإن ما يقوله هيغل عن السعادة - بينما هو قول يمكن أن يلائم إيمانه بتجلي الروح عبر مسار التاريخ - لا يوحى بأي شيء عن تطور الفرد. فـ هيغل يقول في موسوعته المنشورة في 1817:

إن السعادة هي التمثل المشوّش لإشباع كل الدوافع التي يتم مع ذلك التضحية بها إما بشكل تام أو جزئي (والتفضيل فيما بينها). والتحديد التبادلي - في مقابل ذلك - هو مزيج من التحديدين الكيفي والكمي؛ وفي مقابل ذلك، فإنه حيث إن الميل يكون ذاتيا ويشكل أساسا مباشرا للتحديد، فإنه يكون... شعورا ذاتيا ولذة جيدة يجب [أن تكون حاسمة]... (396\$).

إن هذا يبدو أكثر شبهها برؤية كانت، والتي تتمثل في القول إن السعادة ليست مفهوما محددا بشكل تام، بقدر ما هي موقف إزاء تصور دينامي. إن سيدجويك يأتي في صدارة الفلاسفة الذين يؤكدون أن التغيرات في حياة الشخص تؤدي دورا حاسما في تفكيره فيما يتعلق بسعادته الخاصة. إن سيدجويك . فرض أهمية القول بأنه:

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

مادام الزمان يعد صورةً ضروريةً للوجود الإنساني، فلا غرابة في
أن الخير الإنساني ينبغي أن يسري عليه شرط كونه مُتحققاً في أجزاء
متوالية. (The Method of Ethics, p. 407n).

إنه يؤكد هذه المسألة - التي يدافع عنها توماس هـل غرين T. H. Green - وهي أن الخير الأساسي يجب أن يكون شيئاً ما «يمكن تصوره موضوعاً للاستحواذ»، أعني يمكن امتلاكه دفعةً واحدة. إن غرين يستخدم قضيته هذه ليتخذ موقفاً مضاداً من مذهب اللذة؛ حيث إن اللذة - كما يبين لنا - تحدث في خبرتنا عبر أحداث موزعة على أوقات مختلفة. ومع ذلك، فإن مدى عدم التوافق يعد أكثر اتساعاً. ودعوى سيدجويك هي أن السعادة - سواء أكانت هي اللذة أو أي شيء آخر - لا حاجة إلى أن تكون شيئاً ما يمكن امتلاكه دفعةً واحدة. وليس كل الفلاسفة الذين بحثوا فكرة السعادة قد قبلوا تلك القضية بخصوصها، ولكنه يبدو واضحاً بالنسبة إلى أن معظمهم قد قبلوها. (وعلى الضد من موقف غرين، فإن هذا الموقف ليس متعارضاً مع رؤية أرسطو القائلة بأن السعادة هي «نشاط» أو «تحقق فعلي»).

إن التأكيد أن السعادة تتحقق عبر الزمان ليس في حد ذاته ابتعاداً عن التصور السكوني للسعادة. ولكن هذا التأكيد يمكن أن يقودنا ببساطة إلى هذا الابتعاد. وما يكون مطلوباً هنا إنما هو الفكرة القائلة بأن التخطيط لامتداد زمني للسعادة (أو عدم السعادة) يجب تنفيذه عبر الزمان وفي ظل الحالات المتغيرة. وما أن يدرك المرء ذلك، فإنه يرى أنه من المستحيل أن يكون هناك أمام عقل المرء خطة كاملة للحياة يمكن أن تبقى بلا تغيير في مجمل الفترة التي يحيا فيها المرء، وأن هذا يحتاج فقط إلى التنفيذ. فبخلاف ذلك نجد أنه أياً كانت الخطة التي تكون لدى المرء يجب أن تنطوي بشكل ما على طريقة ما للإمداد بتنقيحها.

إن سيدجويك يعد فيلسوفاً لذياً (بطريقة كمية فضفاضة). (فهو ممزق بين مذهب الأنانية الذي ومذهب المنفعة الذي). ولذلك فإنه لديه خطة ثابتة غير قابلة للتغير لأجل تنفيذ أقصى درجة من اللذة. ومع ذلك، فإنه يطرح المسألة التي تجعل الخطة أقل تماسكاً بشكل تام. فهو يدرك أن:

المنهج العقلاني الذي يسعى إلى بلوغ الغاية التي يهدف إليها، يتطلب أننا ينبغي إلى حد ما أن نضعه خارج رؤيتنا وألا نهدف مباشرة إليه (The Methods of Ethics, p. 136; see also Chapter 3).

إن هذا يتضمن أن المرء قد يحتاج حتما إلى تبني منظور بديل عن تدبر. فأحيانا قد يحتاج المرء إلى أن يفكر بوضوح في الكيفية التي يمكن بها أن يزيد من لذته؛ ولكن في أحيان أخرى؛ يحتاج المرء إلى تجنب التفكير فيها. إن المواقف الأخيرة قد تحتاج أحيانا إلى التخطيط السابق لعدم التفكير في الحصول على اللذة. لقد أكد بعض الفلاسفة أن تبني هذا النوع من المنظور المتبدل يعد موقفا غير متماسك. ولكن، فإنه يبدو لي أن ما تشي به هو مجرد القول بأنه نظرا إلى الوقائع المتعلقة بالوجود الإنساني، فإن المنظور الذي يتدبر سعادة المرء لا يمكن أن يكون سكونيا. من السهل أن نرى في تفكير القرن التاسع عشر أسلوبا ينتقل من فكرة المنظور الثابت الذي يقوم بالتدبر والتقييم، إلى تصورات أكثر دينامية على الدوام. بل إن إبداء الملاحظة على تلك الحقيقة قد أصبح بمنزلة صورة نموذجية مكرورة. وقول سارتر المأثور في هذا الشأن هو أن «الوجود يسبق الماهية»، وأن التفكير الوجودي الذي يصاحب ذلك، يعبر عن هذا النوع من التفكير، مثلما تفعل كثير من الاعتراضات لنقاط ثابتة في الأخلاق. وكذلك تفعل بعض التأملات لدى هوسرل وآخرين، بما في ذلك سارتر في أعقاب ذلك.

إننا نبدأ - مثلما فعلنا من قبل - بحقيقة الكثرة والتضارب بين أهداف الناس، إلخ، على نحو ما تقدم نفسها. وإننا نبدأ أيضا بالقول بالإحساس بأن الإشباعات، وخلافه، تحتاج إلى شيء ما يعمل بانسجام من أجل تمكين تقييم شامل لحالة المرء. وبالإضافة إلى ذلك - كما قلت من قبل - فإن الأسئلة تنشأ فيما يتعلق بوجهة النظر التي منها ينشأ هذا التعامل بانسجام، ويمكن عمل تقييم، على فرض أن الحياة ممتدة وقتيا.

ومن المألوف أن نبدي ملاحظات على القول إن مفهوم السعادة يسمح بتقييم حالة المرء من خلال مسائل مفضلة وقتيا. إننا يمكن أن نقيم حالة شخص

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

ما في مجملها، سواء في زمن محدد، أو عبر حياته الممتدة، أو عبر حياته في مجملها. فلنفكر في الاختلاف بين صولون Solon والنساء اللاتي يجلسن في المقهى (الفصل الأول). على الرغم من ذلك، فإن الحقائق الأخرى عن هذه التقييمات ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار.

إن نطاق المنظورات الخاصة بتقدير قيمة الحياة، وخصوصاً حياة المرء الخاصة، تعد أكبر مما هو مقترح من خلال الثنائية البسيطة للحظة الراهنة ولمجمل الحياة. إن تقييماتنا لا تنقسم فحسب إلى تلك التي تقول كيف يسلك شخص ما على النحو الصحيح الآن، وتلك التي تخدم حياته ككل.

إن أسلوبنا الفعلي في التفكير في هذه الأشياء يعد أكثر تعقيداً بكثير. ففي أثناء حياة المرء على سبيل المثال، نجد أن تقييم مجمل حياته - تماماً مثل تقييم مرحلة راهنة جزئية منها - يتشكل من زمان يجري داخل فترة من مسار الحياة ذاتها. لقد حث صولون الناس على أن يحكموا على ما إذا كان شخص ما سعيداً خارج تلك الحياة، بعد نهايتها. ولكن الناس أيضاً يحاولون تقييم مجمل حياتهم (وحياة الآخرين)، بحيث يكون ذلك من داخلهم أيضاً. وهكذا فإننا على الأقل نكون لدينا حالة ثلاثية: تقييم الكيفية التي تجرى عليها الأشياء الآن، وتقييم كيف تبدو الآن حياة المرء مكدسة في مجموعها، وتقييم الحياة ككل من خلال نقطة خارجها. ومن خلال موقف التدبر لما ينبغي أن نفعله، فإن المواقف المهمة تتمثل في الموقفين الأولين.

ولنتذكر المسألة التي طرحناها من قبل عن التأثير في آراء أفلاطون وأرسطو بكونهما مدرستين موجهتين. إن زبائن هاتين المدرستين كانوا من السادة الأثرياء الذين يبحثون عن تعليم لأبنائهم يكفل لهم النجاح في مهنتهم. وبالتالي فإن كلا من أفلاطون وأرسطو قد صورا أحياناً القرار الخاص بنمط الحياة التي ينبغي أن نحيها باعتبارها يتضمن تقديم خطة للسيد تتعلق بحياة ابنه. وخطة الحياة ستشمل المسار الذي سوف يُتخذ، والنشاط المزمع الذي يُتخذ باعتباره تنفيذا لخطة اتُخذت من قبل.

إن الملاحظة المهمة التي ترى أن خططنا تعد بمعنى ما غير تامة إنما يتم الإفصاح عنها بوضوح في الفترة المتأخرة من القرن العشرين - على نحو يذكرنا بأفكار سارتر وغيره من الوجوديين - من خلال مايكل براتمان Michael Bratman، إذ يقول:

إننا بالتأكيد لا نعزز التناسق [في الأهداف] وتوسيع نفوذ التدبر العقلي من خلال الخطط التي تحدد - دفعة واحدة - كل شيء ينبغي أن نفعله في المستقبل. ومن الواضح أن مثل هذه الخطط تتجاوز حدودنا. فنحن بالأحرى نكون مستقرين بطريقة نمطية على خطط جزئية، ثم نملؤها بقدر ما نحتاج وبمرور الزمان. وهذا الطابع الخاص بالنقص في خططنا... يخلق الحاجة إلى نوع من الطابع التعقلي للعوامل التخطيطية: التعقل الذي ينظر إلى الخطط الباطنية الأولية باعتبارها معطاة ويهدف إلى ملئها بتخصيص ملائم من الوسائل، ومن الخطوات الأولية، أو نسبياً بمسارات أكثر خصوصية من الفعل. (3: 1987).

إنه مما يدهش الكثير من القراء أن شروط الحياة في أيامنا هذه، وخصوصاً في الولايات المتحدة وإن كان أيضاً في بلدان أخرى عديدة، لا تلائم الافتراضات المسبقة الخاصة بالاستقرار الذي تقوم عليه الصورة المألوفة للسعادة. فخطط مسارات المهنة والحياة يتم صنعها. ومع ذلك، فإن هذه الخطط في كثير من المجتمعات يُتوقع أن تكون أقل ثباتاً مما كانت عليه في العصور الأسبق. إن المرونة تكون مطلوبة هنا. والقرارات يتم اتخاذها وتنفيذها بطريقة متحيزة، ثم يتم تعديلها، أحياناً في اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها حينما يكون القرار قد تم اتخاذها.

ولكن العالم بالطبع لم يكن أبداً مستقراً بما يكفي لتخطيط الحياة بطريقة مسبقة حتى فيما يتعلق بأدنى تفاصيلها. وحتى في عصر القدماء كانت دائماً خطط ومقاصد الموجودات البشرية مفتوحة إلى حد ما، حتى وإن لم تكن توصيفات الفلاسفة لها توضح ذلك دائماً.

وبالمثل فإن تصور شخص ما عن السلوك ذاته أو المشروع الذي ينبغي تنفيذه أو سوف يتم تنفيذه، هو تصور سوف يتغير غالباً بمرور الزمان. فهو سوف يتغير فيما بين فترات الزمان حينما يتم تصور المشروع ابتداءً، وفي الوقت الذي فيه يكتمل؛ وفي الأوقات التالية حينما يتم تذكره. وكما قال سيدجويك، فإنه ليست الحياة وحدها «يتم إدراكها في أجزاء متتابعة»، بل إن تقييم المرء لحياته يكون كذلك (حتى إذا

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

كان يمكن إعادة تشكيله فيما بعد باعتباره نموذجاً من التغيرات المنظورية التي يمكن التنبؤ بها في زمن محدد). وفضلاً عن ذلك، فإن تصور المرء عن المعايير التي يُصاغ وفقاً لها التقييم هو تصور يتغير بالمثل.

إن هذه الحقيقة تضيف بعض الغموض على التقابل الذي يُرسم عادة بين تقييمات حالة المرء في وقت ما، وتقييم مجمل حياته ككل. إن مجمل الحياة يمكن تقييمها من خلال نقاط ما من داخلها. ولقد ارتأى صولون أنه إذا كانت الحياة في مجملها ينبغي تقييمها؛ فإن هذا ينبغي أن يحدث عند نهاية الحياة، وكذلك ارتأى أرسطو الشيء نفسه. ولكن ليس من الواضح على الإطلاق أن هذا الرأي يكون على صواب، حتى بافتراض الحقيقة الواضحة التي تتمثل في أن كثيراً من الحقائق تكون قابلة للمعينة فيما بعد أكثر مما قبل.

إن أحد الفلاسفة الذين كشفوا هذه المسألة بالتفصيل هو الفيلسوف لويس C. I. Lewis الذي يعد أحد البرغماتيين في الفترة المبكرة من القرن العشرين، الذي ترجع بعض تأملاته إلى البرغماتيين الأوائل من أمثال بيرس Pierce وديوي Dewey. ولقد اقتبست من قبل في الفصل الحالي ملاحظة له توضح صعوبة مماثلة في إخفاق مذهب اللذة الكمي في أن يُعنى بالبنى التي تحدث داخلها اللذات:

إن المرء لا يمكنه... بالاختيار من بين سيمفونيات بيتهوفن
الحركات الثلاث التي تعد من أسمى الحركات، وبوضعها
بعضها إلى جوار بعض أن يبدع بذلك سيمفونية أفضل من
أي سيمفونية كتبها بيتهوفن. فمن الناحية الموسيقية نجد أن
الفقرات الموسيقية المتجاورة بعضها يحدد بعضها. (496: 1946).

إن تلك الملاحظة وثيقة الصلة بالقضية الراهنة. إن قيمة جملة من الأحداث في الحياة - على الرغم من إسهامها في السعادة في مجملها - لا يمكن أن تتساوى بقيمة الجملة من الأحداث التي يمكن أن يحصل عليها المرء إذا ما حدث الواحد منها تلو الآخر. كما أنه لا يمكن لحدث فردي كما يحدث في سياقه الزمني الإسهام في مثل هذه السلسلة. ومع ذلك، فإن خطتنا لا يمكنها عادة أن تحدد بشكل تام، على الرغم من كونها محددة زمانياً من حيث الأحداث التي تعد جوهرية بالنسبة إليها.

لقد أكد لويس أيضا أنه حينما يقيّم المرء حاله، فإنه بوجه عام لا يفكر فحسب فيما إذا كان يسير حياته على نحو جيد، بل هو لا يفكر فقط في حياته ككل. فهو، بخلاف ذلك، يقوم بعملية تقييم تربط بينهما بطريقة معقدة:

إن الحياة الخيرة في مجملها، التي هي محل اهتمامنا المتواصل والعقلاني، هي شيء ما لا تتكشف خيريته أو شريته في أي لحظة على الفور، وإنما يمكن تأملهما فقط من خلال انشغال تخيلي أو تركيبى لخاصية الحياة في مجملها. (1946: 483).

إن هذه الفكرة تتجاوز قول سيدجويك بأن «الخير الإنساني يخضع لشرط كونه متحققا في أجزاء متتابعة». وكما يطرح لويس أحد المعاني المتضمنة الأخرى، يقول:

ومن الناحية الأخلاقية فإن هذا يتجاوز ببساطة وضع بنية للحياة ثم التساؤل بعد ذلك - على نحو شامل ومن خارجها - عما إذا كانت الحياة سوف تتوافق معها أو ما إن فعلت ذلك (p. 483).

وإذا ما اتبعنا أفلاطون في القول بأن ترتيبنا للأهداف يحتاج إلى بنية، فإن الأمر هنا سوف يعني أن البنية المطلوبة تكون أكثر تعقيدا مما تبدت لنا. فعلى الرغم من الضغط الذي نشعر به دائما لكي نشكل تقييما متكاملا لحالة الوجود البشري؛ فإنه ليس من الواضح أن لدينا طريقة لتشكيل رؤية متكاملة للبنية من قبيل ذلك النوع منها (انظر الفصل السابع). إن هذا يظل شيئا ما ينبغي للفلاسفة وغيرهم أن يفكروا فيه.

الأخلاقية والسعادة والتضارب

السعادة والأخلاقية

إن أكثر الاعتراضات التي تثار إزاء فكرة التقييم الشامل لحالة المرء، هي فكرة الأخلاقية. ولقد أكد كثير من الفلاسفة - لعل أشهرهم «كانت»، على الرغم من أنه أبعد عن أن يكون الوحيد أو أولهم - أننا إذا كنا نفكر في الأساليب التي يمكن من خلالها تقييم حالة المرء، فإننا ينبغي ألا نركز على السعادة. وأحد هذه الجدالات يتمثل في رؤية كانت القائلة بأن السعادة بمعنى ما ليست مفهوما متماسكا، وأن التقييمات العقلانية ينبغي أن تكون لها علاقة بالسماة الأخلاقية: لإرادة المرء أو لأفعاله بدلا من ذلك. ومن الجدالات أيضا في هذا الصدد أن هناك تقييمين ينبغي عملهما هنا، أحدهما يتعلق بسعادة المرء، والآخر يتعلق بموقفه

«لا تكاد تنشأ الفجوة بين واجب المرء وسعادته، حتى يتساءل عما إذا كانت فكرة وجود تقييم واحد شامل لحياة المرء تعد في حد ذاتها فكرة خاطئة»

المؤلف

الأخلاقي. وإنه لجزء من هذه الفكرة الأخيرة أنه ليست هناك طريقة يمكن بها تجميع هذين التقييمين معا من أجل الحصول على حالة واحدة للمرء.

وإذا ما فكرنا في مدى سعادة المرء مدعين أنها «الهدف» الشامل لحالته؛ فإن هاتين الحالتين من الجدال تريان - على التتابع - أن الهدف المعقول الوحيد هو الهدف الخاص بالحالة الأخلاقية (فالسعادة ليست حتى نظاما يمكن استهدافه بشكل متسق)، وأن هناك نظامين مستهدفين متصارعين، أحدهما يتعلق بالأخلاقية والآخر يتعلق بالسعادة، من دون أن يكون هناك طريق لربط الهدفين أو جمعهما معا لأجل الحصول على وحدة شاملة. وهذا الكلام عن «الاستهداف» إنما هو أسلوب حي لوصف أساليب تنظيم اعتبارات وثيقة الصلة بالتقييم.

إن ما يعمل بأكبر قوة ضد فكرة تقييم فردي شامل لحالة المرء الأخلاقية هو - في نظر معظم الناس - بمنزلة التضارب الكامن بين التقييم وفقا لمعاييره، والتقييمات من الأنواع الأخرى التي تندرج تحت عنوان «السعادة». إن التمييز بين التقييمات الأخلاقية وغيرها يمكن الشعور به باعتباره ليس واضحا بشكل تام، ولا صارما تماما، ولا من السهل توضيحه أو تبريره. ومع ذلك، فإن هناك حالات واضحة بما يكفي لجعل التمييز بين التضارب الكامن واضحا.

وكما لاحظنا من قبل (في الفصل الأول) فإن الأنواع الأخرى من التقييم تثير أيضا مخاطر إزاء شمولية التقييم الذي يكون مرتبطا بمفهوم السعادة. وعلى سبيل المثال فإن الأفكار المتنوعة التي تندرج تحت عنوان «الكمال» يبدو أنها تثير المخاطر ذاتها. إن فكرة الجمال هي واحدة من تلك الأفكار؛ وكذلك فكرة الشجاعة العضلية، وهناك العديد من الأفكار الأخرى. كذلك يكون نوع الشخصية التي كان نيتشه مهتما بها، مهما كان العنوان الذي تحمله.

ومع ذلك فإن هذه المخاطر إزاء الشمولية التامة لمفهوم السعادة كبعد للتقييم، لم تبد قط بخطورة التهديد الأخلاقي، وعلى الرغم من موقف نيتشه الازدرائي أحيانا إزاء جعل السعادة هدفا للمرء، بل حتى تصوره لنوع ما من العظمة والجلال، يمكن تصوره هو ذاته باعتباره نوعا من السعادة - وهو بالضبط مجرد نوع من السعادة مختلف عن ذلك النوع المألوف من السعادة الذي يسعى إليه الناس. وإذا أخذنا في الاعتبار الحقيقة الواضحة التي تقول لنا إن السعادة بالمعنى المألوف يمكن الظن

بأنها تنطوي على مكونات متنوعة، فلن يكون من الصعب على الإطلاق الاعتقاد بأن الحالة النيتشوية يمكن أن تعد واحدة من هذه المكونات، أ وحتى واحدة متميزة. غير أن التضاد بين تقييمات السعادة والطابع الأخلاقي، لا يمكن استبعاده على الفور باعتباره تضادا بين السعادة والتصور النيتشوي. فضلا عن ذلك، فإن فلاسفة آخرين من أمثال كانت قد حاولوا أن يقيموا تخوما ليغلقوا أي جسر من هذا القبيل، على الرغم من أن مدى نجاحهم في ذلك يعد محل جدل.

إن التناقض عادة ما يتم التعبير عنه هنا من خلال فئتين من التعبيرات: الإلزام الأخلاقي في مواجهة خير المرء أو سعادته؛ أو الواجب [الأخلاقي] duty في مواجهة المصلحة interest؛ أو ما ينبغي أن يفعله المرء في مواجهة ما يود أن يفعله المرء إذا ما وُضعت منفعته على المحك؛ أو التناقض بين الإلزامات الأخلاقية وما يريده المرء، أو بين الواجب والهوى. إن هذه التمييزات لا تتماشى بالتأكيد دائما بعضها مع بعض، ولكن من الواضح أنها مرتبطة بشكل وثيق. إن كل فرد بطريقة سابقة على التأمل يفهم التضاد المقصود أو أشكال التضاد هنا بشكل أفضل - في واقع الأمر - من أن يفهم المرء عادة المصطلح المصوغ بطريقة فلسفية أو إشكالية.

وفي أيامنا هذه نجد كثيرا من القراء ميالين إلى ربط هذا التضاد باسم كانت، وبتمييزه أو تمييزاته بين الواجب والهوى أو بين الواجب والسعادة. غير أن هذا التضاد أقدم من كانت، ومن السيئ ربطه بشكل وثيق بكانت، حيث إن كانت ينسب سمات جزئية معينة إلى هذا التضاد، وهي سمات مستمدة من مواقفه الخاصة إزاء مسائل أخرى. فمن الأفضل النظر إلى هذا التضاد - أو أشكال التضاد - بطريقة أكثر اتساعا. وعلى أي حال، فإن هذا يمكن ملاحظته منذ فترة مبكرة، وعلى سبيل المثال منذ كتابات صمويل كلارك Samuel Clarke وجوزيف بتلر Josef Butler، وكذلك في ظل المصطلح المختلف لدى الأكويني وفي الفكر اليوناني. ومجمل الموقف في المسيحية يلخصه جيدا سيدجويك على النحو التالي:

وبوجه عام يمكن القول بأنه في عصور الإيمان المسيحي، كان
من الواضح والطبيعي الإيمان بأن تحقق الفضيلة يكون ضروريا
ومستثيرا ومهتديا بالسعادة... [ومع ذلك] فإن هذا مجرد جانب

أو عنصر واحد من الرؤية المسيحية: فالرؤية المضادة - القائلة بأن الفعل الذي ينشأ من الدوافع النفعية الذاتية لا تنتمي إلى الفضيلة بمعناها الدقيق - قد أكدت ذاتها على الدوام باعتبارها إما متضاربة صراحة أو يمكن تصالحها بأسلوب ما مع الرؤية الأولى.

(*The Methods of Ethics*, p. 120)

وحتى إذا كنت لا تعتقد في الفكرة الميٹافيزيقية الخاصة «بالطبيعة البشرية»، فإنه من السهل النظر إلى هذا التضاد باعتباره منتشرًا بين الناس على نطاق واسع، لدرجة أنه يُحسب حسابُه في أي مناقشة لهم حينما لا تكون محدودة بموضوع معين. ويبدو لي أن وصف سيدجويك لا ينطبق فقط على المسيحية، بل على الناس التي تُعَمِّلُ الفكر بوجه عام. وأنا أظن أن الناس يترددون بين هاتين الوجهتين من النظر. وإحدى هاتين الوجهتين من النظر هي أن الاعتبار الأخلاقي تخرج عن مجال السعادة، حتى إنه يوجد هناك تضارب (على سبيل المثال) بين ما ينبغي فعله من الناحية الأخلاقية وما يؤدي إلى سعادة المرء. ووجهة النظر الأخرى هي أنه ليس من تضارب هنا؛ لأن السعادة - باعتبارها شاملة - تنطوي على الأخلاقية، أو لأن التصرف على نحو أخلاقي يضمن السعادة (ربما من خلال اللطف الإلهي)، أو لهذين السببين معا. ويبدو أن أغلب الناس على استعداد لتبني كلتا هاتين الوجهتين من النظر جنبًا إلى جنب؛ ربما لأن المرء يمكن أن يتجنب التفكير في عدم قدرة كل منهما على ملءمة الآخر. وهذا ليس - فيما أظن - المجال الذي تبلغ فيه أفكار الناس أقصى غايتها.

إن الشيء الأكثر صعوبة على الإدراك فيما يتعلق بفكرة الأخلاقية باعتبارها ما يمثل هدفنا الخاص أو اعتباراتنا، التي تقع خارج اهتمام المرء بسعادته الخاصة، هذا الشيء الأكثر صعوبة كان يتمثل على الدوام في تفسير الكيفية التي يمكن بها لهذه الاعتبار الأخلاقية أن تكون «متناسكة». ويمكن للكثيرين أن يسألوا: هل يمكن أن يكون هناك معنى أو يعد أمرًا معقولًا - وليس مجرد حالة من الجنون - أن تفعل ما ينبغي أن تفعله من الناحية الأخلاقية، حتى إذا كنت لا تريد أن تفعله وترى أنه يعمل ضد سعادتك؟ لقد استغرق الأمر زمنًا طويلًا لكي تنشأ أجوبة متطورة. لقد بذل أفلاطون بعض الجهود، وبذل أرسطو جهودًا أضعف منها إلى حد ما. إن العديد من الفلاسفة - من

أمثال شافِستسبري وبتلر - كانوا على وعي بالتمييز التصوري بين فعل ما ينبغي من الناحية الأخلاقية والبحث عن سعادتك الخاصة. ومع ذلك، فإن النقلة المعرفية المفاجئة قد جاءت من خلال إنجاز كانت. إن نقلة كانت الحاسمة قد تمثلت في جهده لإظهار الكيفية التي يمكن بها لفكرة الإلزام الأخلاقي أن تنشأ من فكرة العمومية، التي اعتقد هو نفسه أنها جزء من العقل ذاته. وقد تساءل كانت تدعيما لهذا عن السبب في أن الدوافع التي تغري الناس عادة بألا ينصاعوا للأخلاقية - من قبيل الرغبات أو ما يسميه «الأهواء» - يُنظر إليها باعتبارها غير مقنعة.

وقبل كانت كان هناك دائما من الناحية الافتراضية إدراك يعي أن الإلزامات الأخلاقية لشخص ما وسعادته هما نوعان من الاعتبارات مختلفان من الناحية التصورية، بل يمكن أن يتضاربا معا. ومع ذلك، فلا أحد لديه كثير من التفسير الفلسفي ليقدم السبب في أن الإلزام يمدنا بسبب جيد لفعل شيء ما يعمل ضد سعادة المرء. إن غياب مثل هذا التفسير قد أسهم في جعل بعض المفكرين مرتابين فيما يتعلق بوجود التمييز ذاته.

التضارب عند القدماء

وفقا للرؤية الواسعة الانتشار، فإن اليونانيين القدماء ليس لديهم تصور عن الأخلاق باعتبارها شيئا متميزا عن سعادة المرء ويمكن أن يكون متضاربا معها. فحقيقة الأمر هنا - بالأحرى - هي أن اليونانيين جميعهم قد رأوا أن سعادة المرء هي الأساس العقلاني الوحيد لتدبر الأمور. وكما يقول سيدجويك:

في مجمل الجدل الأخلاقي لدى اليونانيين القدماء... كان يُفترض

على كل الأصعدة أن الشخص العاقل سوف يجعل اقتفاء خيره الخاص

هو هدفه الأسمى. (Outlines of the History of Ethics, p. 198)

إن هذه الفكرة غالبا ما تُصاغ بالقول بأن فلسفة الأخلاق اليونانية هي فلسفة في مذهب السعادة. وبالمصطلحات التي استخدمناها هنا، فإن هذا يعد مكافئا للقول بأنه في فلسفة الأخلاق اليونانية تعد سعادة المرء الخاصة من وجهة نظر الناس العقلانيين بمنزلة التقييم الوحيد والشامل لحالة المرء. والرأي عندي أن هذا التوصيف لليونان يعد مخطئا. ويبدو لي أنه على الرغم من أن بعض اليونانيين - بمن في ذلك بعض الفلاسفة

اليونانيين - قد اعتقدوا في الرؤية التي يلمح إليها سيدجويك، أي في التمييز والتضارب الباطني بين الإلزام والسعادة؛ على الرغم من ذلك، فإن هذه الرؤية لم تُرر بشكل جيد. غير أن الرواقين - فيما أظن - قد لاءمهم بشكل جيد توصيف سيدجويك، على الرغم من أن ما يقولونه يبين لنا أن آخرين منهم لم يلائمهم ذلك التوصيف. إن الرواقين يؤكدون أن الخير الوحيد للمرء هو الفضيلة، بما في ذلك العدالة. كذلك فقد اعتقدوا بأن غاية الوجود البشري هي «التوافق مع الطبيعة» (الفصل الرابع). وقد جعلوا من شروط هذا «التوافق» أن تكون فاضلا وملتزما بالمعايير الأخلاقية والاجتماعية. بل إنهم حتى يحاولوا أن يبينوا لنا أن المرء لا يمكن بالفعل أن يتصور وجود اختلاف بين الفضيلة ومنفعة المرء. غير أنهم من خلال هذا كله يدافعون عن قضيتهم بطريقة تبين - فيما أعتقد - أن كثيرا من جمهورهم من المفترض أنهم يؤمنون بأن هذه الأشياء تعد مختلفة بوضوح، ويمكن أن تصطدم بعضها ببعض. ذلك أنهم يعترفون بأن تعريف الخير والفضيلة ينطوي على «مفارقة».

إن الانطباع الشائع بأن فلسفة الأخلاق اليونانية هي أخلاق تتوخى السعادة، هو انطباع يرجع - فيما أظن - إلى سوء تفسير تم تدعيمه على نطاق واسع من خلال كانت وهيغل. ومن النادر أن يشير كانت إلى فلسفة الأخلاق اليونانية، ويبدو أنه قد وجه قليلا من الاهتمام الجاد لها. فقد اعتقد أن سعادة المرء هي السبب الخاطئ تماما في التقيد بالتزامات المرء الأخلاقية. فهو - بخلاف ذلك - قد اعتقد أن المرء ينبغي أن يفعل ما يكون ملتزما أخلاقيا بأن يفعله «من باب احترام القانون الأخلاقي». وحيث إن اليونانيين لم يكن لديهم بالتأكيد تلك الفكرة - سواء عن القانون الأخلاقي بالمعنى الكانتي، أو عن «احترام» ذلك القانون - فإن كانت قد أمكنه أن ينتهي إلى القول بأنهم لم يكن لديهم فكرة الإلزام الأخلاقي على الإطلاق، وهم لم يكن لديهم تصوره هو لهذه الفكرة.

إن فلسفة الأخلاق اليونانية مفعمة أيضا بمحاولات لبيان كيف أن الالتزام بالمعايير الأخلاقية يكون في العادة، بل غالبا ما يكون دائما موجهًا لسعادة المرء. وهذا يصدق - على سبيل المثال - على جمهورية أفلاطون وعلى كتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية. ومع ذلك، فإن هذا لا يبين لنا أن أفلاطون وأرسطو لم يعترفا بأن الاعتبارات الأخلاقية يمكن أن تتضارب أحيانا مع خير المرء الخاص.

ومع ذلك، فإن كانت يرى أن كون هؤلاء الفلاسفة كانوا على استعداد للبرهنة على الاستقامة الأخلاقية استنادا إلى سعادة المرء، كان بمنزلة دليل إضافي على أنهم لم يفهموا فكرة الإلزام الأخلاقي، أو الاختلاف الحاد بينها وبين الأخلاقية. ولذلك فقد كان من السهل بالنسبة إليه أن يفترض أن رؤيتهم كانت متعلقة بمذهب السعادة تماما.

إن هيغل وأتباعه - ومن أمثلتهم من الإنجليز توماس هيل غرين T. H. Green - كان لديهم سبب مختلف تماما في تفسير فلسفة الأخلاق اليونانية على هذا النحو. فلقد رأى هيغل أن كانت كان على خطأ في رؤيته لوجود تضارب باطني بين الإلزام الأخلاقي وإشباع رغبات أو «أهواء» المرء الخاصة. فقد رأى هيغل أنه يمكن أن يلجأ إلى اليونان كي يعارض كانت في هذا المضمار. ورأى أنك إذا ما أدركت حقا مفهوم الأخلاقية، بطريقة مختلفة تماما عما أدركه كانت، وإذا ما أدركت أيضا مفهوم منفعتك الخاصة؛ فإنك سوف ترى أن هذا المفهوم الأخير ينطوي على المفهوم السابق؛ ولذلك فإن السعي إلى الحصول على سعادتك الخاصة ينبغي أن ينطوي على محاولة للتوافق مع الأخلاقية (بالمعنى الذي ينبغي به فهم هذه الكلمة على النحو الصحيح).

وهذا على وجه الدقة هو الرؤية الخاصة بالسعادة التي عادة ما ينسبها هيغل والهيغليون التالون إلى فلاسفة اليونان. وبذلك فإن هيغل قد اتفق مع كانت لفظيا في أن اليونانيين قبلوا مذهب اللذة، ولكنه اتخذ رؤية مختلفة فيما بلغه من مذهب السعادة. ومنذ ذلك الحين، أصبح من الشائع وصف فلسفة الأخلاق اليونانية باعتبارها مذهباً في السعادة بمعنى ما أو بآخر.

ومع ذلك، فإن تفسيرات الفكر اليوناني الخاصة بالسعادة تصطدم على غير توقع بدليل مضاد. إن هذا الدليل يتخذ صورة فقرات يكشف فيه الفلاسفة اليونان - وكذلك الكتاب من غير الفلاسفة - عن وعي بأن الاعتبارات الأخلاقية وسعادة المرء هما أمران مختلفان ويمكن أن يتعارضا كلاهما مع الآخر. وهناك أمثلة على هذا الوعي لدى أفلاطون وأرسطو.

فأفلاطون يقول الأشياء التالية فيما يتعلق بالحكام الفلاسفة في مدينته المثالية. إنه يقول أولا:

إننا ينبغي إذن أن نفحص - واضعين هذا في اعتبارنا - إذا ما كان هدفنا في تأسيس حراسنا يفترض أن نمنحهم أكبر قدر من السعادة، أو

أننا ينبغي في هذا الشأن أن ننظر إلى المدينة ككل، وأن نرى كيف يمكن تحقيق أكبر قدر من السعادة لها. إننا يجب أن نفرض على المساعدين والحراس وأن نقنعهم بأن يؤديوا مهمتهم على أفضل نحو، وكذلك الحال بالنسبة إلى جميع الفئات الأخرى. وفي الوقت الذي تنمو فيه المدينة ككل ويحسن حكمها، فإننا ينبغي أن نترك للطبيعة أن تمد كل فئة بنصيبها من السعادة (Republic 420b-c، مع ملاحظة أن التأكيد على عبارات معينة في النص هو من عندي وليس من عند أفلاطون).

ثم هو يقول بعد ذلك:

ذلك أن الحقيقة هي... إذا كنت تستطيع اكتشاف طريقة للحياة تعد أفضل من الحكم من أجل الحكام المحتملين، فإن المدينة الحسنة التنظيم تصبح ممكنة... (520e-521a)، مع ملاحظة أن التأكيد الوارد في النص هو من عندي، لا من عند أفلاطون).

والخلاصة هي التالي. إن مهمة الحكام هي أن يحكموا المدينة. ولكي يقوموا بتلك المهمة، فإنهم يحتاجون إلى فهم العدالة والخير (1-540، 4-533). وفعل ذلك يستلزم أيضا - فيما يرى أفلاطون - أن يكون جزءا من وظيفتهم التفلسف على نحو شامل. ولكنهم ينبغي أن يتفلسفوا قبل أن يبدأوا الحكم، وبذلك فإن هذين النشاطين ينبغي أن يكون انفصالهما وقتيا فحسب. وفضلا عن ذلك، فإن أفلاطون يرى أن كلا النشاطين يتداخلان معا (فالحكم يقع في طريق التفكير المتعلق بالفلسفة). ولذلك فإنهما لا يمكن اقتفاؤهما بشكل جيد في الوقت ذاته. ولكن الحكام من خلال التفلسف يكتشفون شيئين: أولهما، أن التفلسف هو النشاط الأكثر متعة - بشكل أكبر كثيرا من متعة الحكم - وهو النشاط الذي سيجعلهم أكثر سعادة. وثانيهما، أنهم على الرغم من ذلك يكونون مضطرين إلى أن يمارسوا الحكم. وهكذا فإن الحكم يتطلب منهم أن يتفلسفوا، والفلسفة تجعل من الواضح بالنسبة إليهم أنهم يكونون في وقت واحد مضطرين إلى أن يحكموا، وأنهم يفضلون الانشغال بالتفلسف على الانشغال بالحكم. وهنا يكمن التضارب.

كذلك فإن أرسطو يرسم صورة شبيهة بهذا من ناحية حاسمة. إن أفضل نوع من السعادة بالنسبة إلى الموجود البشري - فيما يرى - هو التفكير الفلسفي أو «التأمل» :contemplation (theoria)

إن السعادة تمتد... بقدر ما يمتد التأمل، وإن السعادة تخص الناس بقدر ما يخصهم التأمل، ليس بطريقة عارضة ولكن بفضل التأمل؛ حيث إن هذا التأمل ذاته يكون جديرا بالإجلال والاحترام. ومن ثم، فإن السعادة ستعد صورة ما من التأمل. (NE 1178b28-31)

«ولكن بطريقة ثانية يمكن القول بأن الحياة وفقا [للفضيلة العملية] هي السعادة» (1178a 8-9): فالنوع الثانوي من السعادة يتأسس من خلال النشاط السياسي. إن النشاط السياسي هو أمر آخر، ويتفق مع المعايير الأخلاقية التي يفترضها أرسطو. وفي مقابل ذلك، فإن التأمل هو أمر منكفئ على الذات (على الرغم من أن أرسطو يقدمه أحيانا باعتباره أمرا يحدث في صحبة بعض الأصدقاء أو الزملاء). إن كلا النوعين من النشاط هو شكل من أشكال تحقق القدرة البشرية، أعني قدرة العقل التي تتجلى عمليا في إحدى الحالتين، ونظريا في الحالة الأخرى (انظر الفصلين الأول والثاني). وهكذا فإن كليهما شكل من السعادة. ومع ذلك، فإن النشاط السياسي يصرف انتباه المرء عن التفكير الفلسفي. فالمرء لا يمكن أن ينشغل بهما معا بشكل تام (مثلما أكد ذلك أفلاطون أيضا). وبذلك فإنهما يتضاربان إلى هذا الحد. وفي هذا الموقف، يوصي أرسطو بأن تكون حياة المرء الجديرة بالاعتبار مكرسة للتأمل أكثر مما تكون مكرسة للاعتداد بالحياة السياسية.

وعلى الرغم من أن أرسطو يقول بأن الحياة الأكثر سعادة هي الحياة المكرسة للتفكير الفلسفي، فهو أيضا ينوّه إلى أنه بما أن المرء لا يمكن أن يفكر طوال الوقت، فإن مثل هذه الحياة سوف تنطوي أيضا على مجال يتعلق باعتبارات لفضائل أخرى للشخصية. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذه الحياة سوف تنطوي على هدفين رئيسين، على الرغم من أن التأمل سيكون هو الهدف السائد.

وإذن فإننا نجد لدى أفلاطون وأرسطو نوعا من التضارب بين قيمتين: القيمة العامة والأخلاقية وغيرها مما يتعلق بالنشاط السياسي، والقيمة الأخرى المتعلقة بالنشاط

الأكثر تعلقا بالذات الخاص بالتفكير الفلسفي ذاته. إن أفلاطون يؤكد أن الحكام الفلاسفة يمكن أن يتعلموا من تفكيرهم الفلسفي أنهم يكونون مضطرين إلى الانشغال بالسياسة؛ لأنهم محظوظون بما يكفي لكي يعيشوا في مجتمع خير. (ولا يقع مثل هذا الإلزام الأخلاقي - فيما يؤكد أفلاطون - على الفلاسفة الذين لا يعيشون في مثل هذا المجتمع، وأفضل نصح يوجه إليهم هو أن يبقوا متحررين من السياسة). وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو لا يرى أن الفكر الفلسفي يمدنا بأي برهان على الحاجة إلى أن نعيش الحياة مكرسين أنفسنا للسياسة. بل إن الأمر على العكس من ذلك، فهو النشاط الأفضل فحسب والانشغال به هو ما يقود المرء بعيدا عن النشاط السياسي.

وفي مواجهة هذا التضارب، يصبح أفلاطون وأرسطو على جانبيين مختلفين. فأفلاطون يقف في جانب النشاط السياسي الذي يُمارس في ظل ظروف خاصة (أعني في إطار دولة المدينة المثالية ideal city-state)، في حين أن أرسطو يقف في جانب الفكر الفلسفي. ومع ذلك فإن السياسة عند أفلاطون تعد مُلزمة، وتكون متاحة فقط بالنسبة إلى الحكام الفلاسفة، على الرغم من أنها لا تجعلهم سعداء قدر سعادتهم حينما يقومون بالتفلسف. ونحن هنا نجد شيئا ما مشابها للتضارب المثار حديثا بين الواجب والسعادة. كما أننا نرى شيئا ما ليس مغايرا للفكرة القائلة بأنه حينما ينشأ التضارب بالفعل؛ فإن الواجب إذن- كما أكد على ذلك كثير من المحدثين - ينبغي أن تكون له الصدارة على سعادة المرء الخاصة.

العقبات التالية إزاء توضيح التضارب وتفسيره

وعلى الرغم من أن هناك وعيا في فلسفة الأخلاق اليونانية بالصدام المحتمل بين هذين الاعتبارين المختلفين، أي بين المعايير الأخلاقية والسعادة الفردية؛ وعلى الرغم أيضا من الإحساس بالتوتر بينهما الذي يصفه سيدجويك والذي نجده لدى الأكوييني ولدى كتاب مسيحيين آخرين، فقد تطلب الأمر وقتا طويلا لكي تبلور صورة لهذين النوعين من الاعتبارات، وللأساس الذي يقوم عليه كل منهما. فهذه الفكرة لم تتشكل بوضوح قبل مجيء القرن السابع عشر فصاعدا - على سبيل المثال في كتابات كلارك Clarke، وكمبرلاند Cumberland، وبتلر على نحو أكثر وضوحا، ومن بعدهم أيضا برايس Price وريد Reid. وبعد ذلك قدم كانت تفسيراً فلسفياً جوهرياً لهذه الفكرة.

إن معظم الصعوبة في توضيح التضارب الذي نشأ بسبب سمات العقيدة المسيحية المحصنة بشكل جيد. فمن وجهة نظر هذه الأفكار، ليس من الواضح على الإطلاق أن هناك معنى للقول بوجود تضارب بين الواجب والمصلحة. والحقيقة أن اللاهوت المسيحي المتعارف عليه هو على الضد من مجمل الفكرة القائلة بأن هذا التضارب يمكن أن يحدث.

إننا نحتاج إلى أن نبدأ بإحدى الأفكار الأكثر أهمية في فلسفة الأخلاق المسيحية، وهي الفكرة المسماة بالقاعدة الذهبية. إنها فكرة تجعلنا على قرابة كبيرة من فكرة التضارب الممكن، ولكنها لا تكون قريبة تماماً منها، أو أنها لا تكون منزهة عن الخطأ تماماً. إن الصياغتين الواردتين في الإنجيل عن القاعدة الذهبية هما التاليتان:

وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا.

(لوقا 6: 31)

كذلك:

فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم.

(متى 7: 12)

وكما تمت ملاحظة ذلك الأمر على نطاق واسع، فإن مثل هذه الأقوال يمكن النظر إليها، لا باعتبارها تعبر عن فكرة الإلزام الأخلاقي من حيث هي فكرة مختلفة عن فكرة سعادة المرء الخاصة، بل باعتبارها أقوالاً أنانية بطريقة مباشرة. وبذلك فإن هذا سيكون مساوياً للقول: «لا تفعل الأشياء التي تجعل الآخرين تعساء؛ لأنهم قد يثأرون منك ويجعلونك تعيشاً؛ بل افعل - بدلاً من ذلك - الأشياء التي تجعلهم سعداء لأن هذا سوف يزيد من الفرص التي تجعلهم يردون الجميل بالمثل». إن مثل هذه الصياغات قد تعمل على جعل الأمر أكثر صعوبة في التفكير في القاعدة الذهبية بوصفها معبرة عن إمكانية التضارب المتعلق بالأمر هنا. لأن مثل هذه الصياغات قد تفسح المجال للقول إن خير المرء هو الاعتبار العملي الوحيد الذي له شأن هنا. ومع ذلك، فإن القاعدة الذهبية أيضاً لها بالتأكيد تفسير غير أناني. إنها قاعدة يعتنقها أولئك الذين يضعون القاعدة في سياق تلك النصيحة:

أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيك، باركوا لاعنيكم، وصلوا
لأجل الذين يسيئون إليكم. (لوقا 6: 27 - 8)

ولكن حتى الأقوال من هذا القبيل، إذا لم يكن المرء حريصا على أن يكشف عن
تأويلات بديلة لها، يمكن للمرء أن يأخذها بطريقة أنانية. فما يكون مطلوبا لمنع
مثل هذا التفسير، ولإظهار فكرة التضارب بوضوح، إنما هو إقرار صريح شجاع بأن
الخير الأقصى للمرء يمكن أن يصطدم بمعيار حب الجار أو الإنسان بما هو إنسان.
وبطبيعة الحال فإن مثل هذا القول ليس مطروحا هنا.

إن الفكر اليوناني كان على ألفة بالفهم اللانباتي الكامن في الفكرة القائلة
بالقاعدة الذهبية. لقد تجلى هذا الفهم - على سبيل المثال - لدى المؤرخ هيردوت.
فهو يسرد القصة التالية. فبعد موت الطاغية بوليكراتس الساموسي Polycrates of
Samos، فإن الإنسان الذي انتقلت إليه قدرته يتحدث على النحو التالي:

إن صولجان بوليكراتس والسلطة التي يمثلها هذا الصولجان قد
أصبحت ملك يميني. وبذلك فإنني يمكنني - إن شئت - أن أصبح
سيدك المطلق. ومع ذلك، فإنني سوف أمتنع بقدر ما أستطيع عن أن
أفعل ما أقوم بتوبيخه في فعل الآخرين. إنني لا أوافق على تصرف
بوليكراتس، كما أنني لن أوافق على تصرف أي شخص آخر تطلع إلى
السلطة على حساب الناس؛ ومن ثم فحيث إن بوليكراتس قد لقي
حتمه؛ فإنني أنتوي أن أتخلي عن السلطة، وأن أعلن أنك شخص مساوٍ
لي أمام القانون. (Herodotus, History, III, 142)

إن الفكرة المطروحة هنا يمكن التعبير عنها في الوصية التالية:

لا تفعل للآخرين ما قد استنكرت أن يفعله الآخرون بك، وافعل
للآخرين ما قد استحسنت أن يفعلوه لك.

إن هذا يقدم إمكانية وجود اتجاهين مختلفين: ما كنت تود أن تفعله أو
يحدث، وما قد استحسنته أو استنكرته. والاتجاه الأخير يمكن النظر إليه بمعنى
أخلاقي، وعندئذ سيفسح مجالا لحدوث تضارب بين الأخلاقية وما يريده المرء.

وعلى الرغم من أن مثل هذه الصياغة للقاعدة الذهبية تجعل إمكانية التضارب واضحة، وعلى الرغم من أن التضارب يبدو واضحاً في الفكر الفلسفي وفي الفكر الشعبي، فإن التضارب مع ذلك لم يكن من السهل تبينه داخل سياق الفلسفة المسيحية. إن هذه المسألة تعد معقدة بحيث يصعب على المرء أن يجتاز طريقه خلالها. وهناك أسئلة مجدولة مع هذه المسألة تتعلق بالإرادة الحرة، وبالمسؤولية، وبالعالم الإلهي المسبق والقدرة المطلقة والإحسان الإلهي، جنباً إلى جنب مع فكرة الأكوييني عن «تزامن» الإرادة الحرة مع الفضل الإلهي؛ فكل هذه المسائل تجري بشكل جيد فيما وراء الموضوع الراهن. في الرؤية المسيحية النموذجية، فإن ما يعد صواباً هو أمر يتم تعريفه وتأسيسه من خلال القانون الإلهي، سواء كان مخلوقاً بواسطة إرادته أو مدركاً من خلال فهمه (وربما أيضاً - من وجهات نظر أخرى - من خلال فهم فرد من الموجودات البشرية). فهذا أمر محدّد للسلوك الحق والحياة القويمة.

فكيف يمكن لنا - مع ذلك - أن نتخيل شخصاً يواجه تعارضاً بين هذا المسار من ناحية، وبين سعادته القصوى من ناحية أخرى؟ وبعبارة أخرى يمكن أن نتساءل: كيف يمكن أن نتصور شخصاً ما يحدث نفسه قائلاً: «إن أحد المسارات سيقودني إلى أقصى درجة مما يحقق خيري الخاص، والمسار الآخر يخضع للأخلاقية، ويجب عليّ أن أختار أحدهما متسائلاً: ما المسار الذي ينبغي أن أتبعه؟» وهنا يتبدى لنا أن هناك معيارين يمكن أن نتخذهما من خلال الرؤية المسيحية، ولكن لا أحد منهما يسمح بنشأة ذلك التضارب.

فمن وجهة نظر ما في الرؤية المسيحية يمكن القول بأن الخلاص، وبالتالي سعادة المرء القصوى يمكن أن تتحقق من خلال أعمال المرء، أعني من خلال ما يفعله المرء. ولكن لكي يبلغ المرء تلك الغاية، فإن ذلك يقتضي أن يكون مرضياً عنه من الله، تماماً مثلما أن عدم بلوغ تلك الغاية يقتضي أن يلقي العقاب الإلهي. ولكن الرضا الإلهي سوف يناله فقط أولئك المستقيمون، أما العقاب الإلهي فسوف يناله الفاسدون. فلا يتوقع من الله أن يرتكب أخطاء في هذا الشأن. وعلى أساس هذه الرؤية، فإن المرء لا يمكن على نحو عقلائي أن يرى نفسه على أنه يتدبر مسألة الاختيار بين الاعتبار الأخلاقية وتلك الاعتبارات التي تتعلق بالخير الأقصى الخاص بالمرء. فأنت تعرف أنه إذا تأثرت سعادتك بقرارك؛ فإنها عندئذ تكون مضمونة بأنك ستكون سعيداً إذا - وفقط إذا - ما اخترت الاستقامة.

ومن وجهة النظر الأخرى، فإن الخلاص يأتي من خلال الفضل الإلهي، والفضل الإلهي وحده. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاختيارات القويمة لا تضمن الخلاص. ومعنى هذا أن شخصا ما قد يختار الاستقامة، ولكنه مع ذلك لا يكون في النهاية سعيدا. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يقدم تضاربا يمكن أن يأخذه المرء في الاعتبار؛ لأنه لا يتوقف عليه، بل يعتمد على الله وعلى كفالاته للفضل الذي ينعم به على المرء. ولذلك فإن الفرد - بناء على هذه الوجهة من النظر - لا يمكنه أن يختار الخلاص، أو يختار بالتالي أي شيء سوف يتسبب بالقطع في حدوثه، أو حتى يتسبب في إمكان بزوغه (اللهم إلا إذا كان في مقدور المرء - على سبيل المثال - أن يتأمل بروية أو يحكم إذا ما كان عدد النجوم عددا زوجيا أو فرديا). ولكن حيث إن الشخص لا يمكن أن يحدث النعمة أو يكون له تأثير في منحها، فالفرد لا يمكنه أن يتدبر على الإطلاق خيره الخاص على المدى الطويل. ومن ثم فإنه لا عجب في أن التقليد المسيحي المتوارث - كما رأى سيدجويك - لم يصل إلى أي إيقاف تام بشكل حاسم للتضارب بين الإلزام وسعادة المرء الخاصة، حتى مجيء القرن السابع عشر، على الرغم من أنه قد أحس التوتر الكائن منذ زمن طويل. ولقد انبثق هذا التضارب تدريجيا، وخاصة في كتابات الفلاسفة من أمثال كمبرلاند وكلاارك وبتلر. أما التفسير الفلسفي المتقن للكيفية التي يكون بها هذا ممكنا، فقد تكفل به كانت.

التفسيرات الحديثة للتضارب السابقة على كانت

على الرغم من أن كانت كان هو أول من أسس تفسيراً متقناً، مدفوعاً باعتبارات فلسفية واسعة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها للأخلاقية أن تترابط بطريقة عقلانية، حتى إذا لم تتسبب في حدوث السعادة؛ فإن الأجزاء الجوهرية في المخطط الكائناتي قد تم تصورها واستعراضها من قبل.

إن هنري مور (1614-87) Henry More - على سبيل المثال - يؤيد النزعة

الخيرية التي وفقا لها:

إذا كان يُعتبر من الخير أن يكون شخص واحد مزودا بالوسائل

التي تتيح له أن يحيا حياة رغدة وفي سعادة، فإنه من المؤكد يقينا

من الناحية الحسابية أنه لكي يكون الخير مضاعفا أن يكون شخصان

مزودين بذلك، وهكذا. (اقتبسهُ سيدجويك في كتابه *Outlines of*

(the History of Ethics, pp. 169-75

إن الأمر هنا لا يحتاج إلى كثير من علم الحساب لكي يدرك المرء أين تصطدم سعادة المرء الخاصة مع سعادة شخصين آخرين؛ فهذا القول يعني أن سعادتهما تعادل ضعف سعادة المرء الخاصة. ومع ذلك، فإن هنري مور لا يناصر دائما هذا الاستدلال، وهكذا فإن التضارب المتعمد بين الغيرية altruism وسعادة المرء الخاصة يبقى غامضا إلى حد ما.

وقد اتخذ ريتشارد كمبرلاند (1718-1632) Richard Cumberland خطوة في هذا الاتجاه ذاته. وهو مشهور بتوقعه - بصورة تقريبية - للمذهب النفعي utilitarianism بدعواه القائلة بأن «الخير العام للجميع» هو الغاية التي ينبغي قياس قيمة كل المعايير بالنسبة إليها. فضلا عن ذلك، فإنه يؤكد:

إن أكبر إحسان ممكن لكل عنصر فاعل عقلاني تجاه بقية المجموع
يشكل الحالة القصوى للسعادة بالنسبة إلى كل فرد وبالنسبة إلى
المجموع، مادام يعتمد على قواهم الخاصة، ويكون مطلوباً بالضرورة
من أجل سعادتهم؛ وبالتالي فإن الخير العام سيكون بمنزلة القانون
الأسمي (المصدر نفسه).

وليس من الواضح هنا (مثلما هي الحال لدى مل) كيف يمكن لسعادة المجموع أن تكون سببا بالنسبة إلى فرد معين، ولكن مما لا شك فيه أن كمبرلاند أراد أن يقول إنها كذلك.

إن صمويل كلارك (1747-1675) Samuel Clarke قد اتخذ خطوة أكثر جدارة بالملاحظة إزاء النتيجة التي عمل كانت على الانتهاء إليها. فهو - في المقام الأول - قد حاول بوضوح أن يبين لنا أن الواجبات الأخلاقية تعد إلزامية بالنسبة إلى المرء بشكل مستقل عن أشكال الثواب والعقاب التي حددها الله - على الرغم من أنه قد زعم أن تلك الأشكال من الثواب والعقاب تعد مؤكدة. وفي المقام الثاني، فإنه قد أكد أن الخير الأكبر يكون مفضلا على الخير الأقل، بصرف النظر عما إذا كان الخير هو خير

المرء الخاص أو خير غيره. وفضلا عن ذلك، فإنه قد أكد أن تلك المسألة لها الوضع ذاته الذي يكون للبداهة الرياضية.

غير أن آخرين أيضا من أمثال جوزيف بتلر (1692-1752) Joseph Butler وفرانسيس هاتشيسون (1694-1747) Francis Hutcheson قد وضعوا تمييزا واضحا بين تلك الاعتبارات العقلانية التي تركز على خير المرء الخاص أو حب الذات، وتلك التي تكون عامة من حيث انتمائها إلى سعادة الآخرين بوجه عام. فكلما قيل بوضوح إن الناس يكون لديهم شعور بالإحسان تجاه الآخرين، وليس فقط التأثر بمتعهم الخاصة، كان من الأسهل - كما بين ذلك بتلر على نحو لا التباس فيه - أن تتعارض تلك المتع بعضها إزاء بعض.

إن هذا التوجه يسير فيه أيضا شافتسبري (1671-1713) Shaftesbury وريتشارد برايس (1723-91) Richard Price، وتوماس ريد (1710-96) Thomas Reid، وآدم سميث (1723-90) Adam Smith. إن برايس يقيم دعوتين جديرتين بالاعتبار. إحدى هاتين الدعوتين أن المطالب الأخلاقية لا تنشأ فقط من الإحسان الذي يتخذه المرء إزاء رفاقه من الموجودات البشرية (وهو الأمر الذي نجده بالتأكيد حاضرا في الوصية الإنجيلية التي تقول: «أحب أعداءك»). فالمطالب الأخلاقية تنشأ أيضا من مبادئ أخرى، من قبيل مبدأ قول الحقيقة.

إن قضية برايس الأخرى - التي تعد أكثر أهمية - تأخذه بعيدا في اتجاه كانت، هي قضية تتجاوز القول بأن هناك أسسا لطاعة الأخلاقية التي تكون مستقلة عن توجيه خير المرء الخاص. إن هذه هي القضية التي تناصر الأخلاقية بمنأى عن خير المرء الخاص هي بالضبط النوع الخاطئ من الدافعية التي يتطلع إليها المرء أخلاقيا. وكما أكد سيدجويك، فإن هذه القضية قد تشكلت دائما في الفكر المسيحي، وقد قُدِّرَ لها أن تكون مركزية في رؤية كانت. (كما أنها ينبغي تفسيرها - فيما أرى - باعتبارها صدى لرؤية أرسطو بأن الأفعال الفاضلة أخلاقيا ينبغي النظر إليها باعتبارها أفعالا ينبغي فعلها «لذاتها»).

بل إن شافتسبري قد قال في هذا الصدد بشيء أكثر إثارة للدهشة. وهو حينما يضع في حسابه الرؤية المسيحية القائلة بأن الإله يعاقب على الخطية ويمنح الثواب للاستقامة، فإنه على الرغم من ذلك يصر على أن السبب في فعل الصواب ليس

يكن ببساطة في أنك إن لم تفعل ذلك فسوف يعاقبك الله. فأنت بالأحرى ينبغي أن تتأثر بأن الفعل يكون قوياً، وأن تعترف بأن الله سوف يشبه لهذا السبب ذاته. وهو ينصر هذا الفكر إلى حد التأكيد على أنك سوف تنظر إلى الفعل القويم باعتباره إلزامياً حتى إذا كنت لا تعتقد أنه لن ينال الثواب. وهكذا فإن:

من يكون لديه اعتقاد راسخ في الإله الذي يسميه فحسب بالخير، وإن كان في الحقيقة لا يرى شيئاً بجانبه يمكن أن يعد خيراً حقيقياً... مثل هذا الشخص، الذي يؤمن بالثواب والعقاب في الحياة الآخرة، يرى ذلك بالضرورة مرتبطاً بالخير والفضيلة، وبالخشية والحقارة، وليس بأي صفات أو ظروف عارضة مما لا يمكن تسميته بالثواب والعقاب، بل بحصص متقلبة من سعادة وشقاء الموجودات. وهذه هي الشروط الوحيدة التي بناء عليها يمكن للاعتقاد بوجود عالم آت يمكن أن يؤثر تأثيراً ساعداً في الشخص المؤمن بالحياة الآخرة. وبناء على هذه الشروط، وبفضل هذا الإيمان، فإن الإنسان يمكن أن يبقى على فضيلته واستقامته - حتى في ظل أكثر أفكار الطبيعة البشرية قسوة - حتى حينما يصبح في الظروف السيئة والمعاكسة في مواجهة ذلك الرأي السيئ الذي يقول بأنه «من الطبيعي أن يكون وجود الفضيلة عدواً للسعادة في الحياة». (خصال الناس *Characteristics of Men...*, pp. 189-90)

التفسير الكانتي للتضارب

لكي نصل بوضوح تام إلى الرؤية القائلة بأن الشخص يمكن أن يكون مواجهها بالاختيار بين الالتزام بالمعايير الأخلاقية أو الغيرية، وأن يقتفي سعادته الخاصة؛ فإنه يجب توظيف أفكار معينة بطريقة محددة. وعلى الرغم من أن الأفكار الأساسية في هذا الصدد قد وُجدت من قبل كانت لدى أرسطو، بوجه أخص لدى أفلاطون، فإن هذه الأفكار قد تطورت في كتابات كانت وحدها، وبرهنت بشكل تام وبإسهاب ما أمكن ذلك على إيضاح هذا التضارب بشكل لا تخطئه العين.

إن أهم نُقْلة اتخذها كانت في هذا الصدد هي بناء مخطط متقن لتفسير وتبرير فلسفي للفكرة القائلة بأن الإلزام الأخلاقي يمكن أن يكون مترابطاً من الناحية العقلانية بشكل مستقل تماماً عن توقع الثواب على الاستقامة والعقاب جزاء على السلوك غير القويم. وهذا يعني أنه أراد أن يجيب عن السؤال: «لماذا يعتمد المرء إلى أن يفعل شيئاً ما ينبغي عليه أن يفعله حتى إذا لم يكن يريد أن يفعل ذلك؟». إن موقف كانت مبني على أساس من تأمل فلسفي معقد في طبيعة الفكر والسلوك الإنسانيين، وفي طبيعة «الإرادة» في المقام الأول. إنه يحاول أن يبين ما يمكن أن يقنع المرء بأن يريد فعل ما يكون ملزماً على الرغم من رغبته أو ميله إلى فعل شيء ما آخر. والواقع أن العمق والبراعة في طرحه للمسألة - بصرف النظر عن مدى صحته - قد أرغم كل المفكرين التاليين له على أن يأخذوا موقفه هنا مأخذ الجد. ومن ثم، فقد كان من المستحيل التخلص من الفكرة القائلة بأن طابع الأخلاقية المترابط يمكن أن ينشأ من شيء آخر منفصل تماماً عن اهتمام المرء بسعادته الخاصة.

إن مخطط كانت قد تم تشييده من خلال الفكرة المسماة بالإلزام المطلق (*) **Categorical Imperative**. وهذا الإلزام المطلق في صورته الأساسية يتمثل في هذا القول: «افعل فقط وفقاً لتلك الحكمة التي يمكن أن تجعل من فعلك في الوقت ذاته قانوناً عاماً». إن هذا يجسد الفكرة القائلة بأن العقل يقضي بأنه ينبغي الالتزام بالأخلاقية بصرف النظر عن «احترامنا للقانون الأخلاقي». إنه التزام لا يرجع إلى أي توقع لنتائج مفضلة بالنسبة إلى سعادة الفرد (أو سعادة أي شخص آخر في حقيقة الأمر). وهكذا فإن الإلزام المطلق يكون مصمماً لكي يمدنا بتفسير لاحترام الشخص للمعايير الأخلاقية بلا اعتداد بالذات مطلقاً. (وهناك سمة أخرى للتفسير هي أنه يعزو «الاستقلال» للشخص، انظر 1998 Schneewind).

وعلى هذا النحو فإن الخاصية الرابطة للمعايير الأخلاقية تصبح مختلفة بشكل حاد - من وجهة نظر كانت - عن الهدف الخاص بسعادة المرء. فالمرء يمكن أن يضع

(*) الإلزام المطلق عند كانت هو أمر عقلي مطلق، أي أمر يصدره العقل بحيث يكون ملزماً لسلوكنا كما يكون سلوكاً أخلاقياً. وهو أمر مطلق لأنه غير مشروط، أي غير مقيد بشرط أو غاية من ورائه أو من خارجه. ومن الأوامر المطلقة التي تحدد الواجب الأخلاقي بشكل ملزم غير مشروط، ذلك الأمر أو المبدأ الذي يقول لنا: افعل كأنك تريد أن تجعل من الحكم العقلي الذي يوجه فعلك قانوناً عاماً ملزماً للناس جميعاً [المترجم].

الاعتبارات الخاصة بفعل شيء ما داخل تنصيصين مختلفين هما: «هل سيكون هذا موجهاً إلى سعادتي؟»، و«ألسنت أنا ملزماً أخلاقياً (أو مسموحاً لي أو ممنوعاً علي) أن أفعله». وليس الأمر فقط أن سعادة المرء لا تعد جزءاً من العقل لكي تناصر الأخلاقية؛ بل إن الإلزام المطلق يمدنا بالسبب في مناصرة الأخلاقية بتفسير أكثر جوهرية وتعقيداً من أي تفسير وُجد من قبل.

بل إن كانت يذهب إلى مدى أبعد ليؤكد - خصوصاً في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق **Grounding for the Metaphysics of Morals** - على أن السبب الأخلاقي الصحيح للتقيد بالالتزامات الأخلاقية للمرء يجب ألا يشتمل على أي اعتبارات خاصة بالسعادة على الإطلاق. فالأسباب الأخلاقية تنشأ برمتها بالأحرى من الأمر الأخلاقي ذاته، من خلال ما يسميه كانت «احترام القانون الأخلاقي». إن هذا التقيد يؤكد (من دون إضافة منطقية له بالفعل) استقلال الاعتبارات الأخلاقية عن الاعتبار الخاص بذات المرء الذي تتشكل من خلاله السعادة.

وبذلك فإنه يتم التسليم بأن الهدف الذي يسعى إلى تحقيق سعادة المرء هو ما يقود سلوك المرء وإنما تتحقق السعادة. فهذا الهدف يعد قادراً على أن يقود شخصاً ما إلى اختيار الأفعال التي تنتهك الأخلاقية. وفضلاً عن ذلك، فإن المرء يمكن أن يعتقد أن هذا يمكن أن يحدث، وبذلك يكون في مواجهة تضارب معن المرء النظر فيه، ليرى إذا ما كان ينبغي عليه أن يفي بواجبه أو يسعى إلى تحقيق سعادته.

ومن ناحية، يمكن القول بأن كانت قد ابتعد - لأغراض تتعلق بهذا التفسير الفلسفي - عن الموقف المسيحي، فاليقين بالثواب الفعلي على الاستقامة وبالعقاب جزاء على الانتهاك الأخلاقي، هو أمر قد سقط من حسابه في تصوره للأخلاقية. وهذا يعني أن أخذ المرء لسعادته في الاعتبار - على الرغم من أن هذه السعادة تعد ثواباً من الله - لا يعد جزءاً من الدافعية الأخلاقية، على الرغم أن شافيتسبري قد اتخذ من قبل الخطوة ذاتها منذ فترة سابقة بقليل. (انظر ما تقدم).

وبذلك فإن كانت يفسر السبب في أن شخصاً ما قد استطاع أن يختار ما هو أخلاقي، حتى حينما يعمل ضد رغباته أو سعادته. وفي الوقت ذاته فإنه أيضاً قد أصر على الطابع الأخلاقي المميز للمدح والذم. وهذا من وجهة نظره يعد أمراً مختلفاً تماماً عن تقييم أي شيء من نوع آخر. كما أنه يعد أمراً مختلفاً تماماً عن

ذلك النوع من التهاني التي قد يقدمها المرء للشخص الذي يكون سعيدا. ولقد عالج كانت ذلك الأمر باعتباره مشابها للتهاني التي تأتي للمرء الذي كسب اليانصيب أو حظي بضربة حظ موفقة.

ولم يثبت أنه من السهل وصف الأحكام الأخلاقية باعتبارها حالة فريدة sui generis. ولقد حاول هيوم ذلك من خلال الحديث عن «الاستحسان». ولقد اشتكى سميث من أنه بناء على توصيف هيوم لهذا الأمر، فإن اتجاهنا المفضل إزاء السلوك الأخلاقي للمرء يصبح غير مختلف على الإطلاق عن وجهة النظر المفضلة التي ترى أن المرء يمكن أن يتخذ صورة «خزانة ملابس». إن كلا الاتجاهين - إذا أخذنا بوجهة نظر هيوم - قد حث عليهما أن كلا الأمرين يعد «مقبولا». لقد بذل كل من سميث وكانت قصارى جهدهما لبيان أن هذين الاتجاهين هما أمران مختلفان تماما. وقد ركز سميث على السياق الاجتماعي. في حين أن كانت قد اتجه نحو الميتافيزيقا، محاولا بيان السبب في أن المرء هو ذلك النوع الخاص من الكائنات الذي يمكن أن ننسب إليه نوعا خاصا من الاتجاه الأخلاقي الذي يقوم على المدح أو الذم.

ذلك أنه من المهم بوجه خاص بالنسبة إلى البحث في تاريخ السعادة أن نعرف بالضبط المعنى الذي رأى فيه كانت أننا نخفق في إدراك هذا المفهوم. فلا بد أنه قد اعتقد أن لدينا شيئا من الفهم لها، على الأقل في بعض الجوانب.

كما قلت في الفصل الرابع، فإن كانت يرى في كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق أن:

الناس لا يمكنهم أن يشكّلوا أي مفهوم محدد ومعين عن مجمل إشباع كل الميول التي تسمى السعادة (399).

إن هذا قد يمنعنا من إصدار أي أحكام متعلقة تتضمن مفهوم السعادة. ومع ذلك، فإن كانت لا يبدو أنه يريد أن يذهب إلى هذا الحد. إذ إنه يقول أيضا بأنه من الملائم بالنسبة إلى الفضيلة الأخلاقية للمرء أن تُثاب بالسعادة. ويمكن هنا أن نكرر هذا القول من خلال اقتباس آخر مستمد من كتابه في نقد العقل العملي:

حيث إن الفضيلة والسعادة تشكّلان معا امتلاك الخير الأسمى بالنسبة إلى المرء، كما أن السعادة من خلال تناسب دقيق مع الأخلاقية

(مادامت أن قيمة الشخص وجدارته لأن يكون سعيدا) تشكل الخير
الأسمى لعالم ممكن... (BK II, ch. II).

ومن الواضح أننا يجب أن يكون لدينا إدراك ما لمفهوم السعادة، من ذلك النوع الذي يكون مطلوباً لجعل هذا الحكم متضمناً فيه.
ولكن على الرغم من أن كانت يؤمن بأننا يكون لدينا بالفعل تلك الدرجة أو النمط من إدراك مفهوم السعادة، فإن قوله بأننا لا يكون لدينا «تصور محدد ومعين عن محصلة إشباع كل ميل» هو قول ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار. فكيف يمكننا - فيما يرى كانت - أن ندرك الفكرة القائلة بأنه يمكن أن يكون هناك تضارب بين السعادة والإلزام الأخلاقي إذا لم يكن لدينا «تصور محدد ومعين عن السعادة»؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي ما يلي: إن كانت عندما يؤكد القصور في فهم فكرة السعادة، فإنه يميل إلى تصوير الأمر على هذا النحو. فهذه الفكرة لا يتم تصورها باعتبارها تضارباً بين الإلزام والسعادة بل باعتبارها بالأحرى تضارباً بين الإلزام وميل جزئي أو رغبة خاصة. وفي هذه الحالة فإننا لا ينبغي لنا الظن بأن كانت يؤمن بوجود تضارب بين الإلزام والسعادة. أو أننا على الأقل ينبغي أن نضع الأمر على هذا النحو إذا ما كان سيؤدي إلى اقتراح بأننا يكون لدينا تصور محدد بوضوح عن السعادة باعتبارها جملة الإشباعات، في مقابل تصورها للإلزام. فنحن بالأحرى يكون لدينا تصور «لامحدد وغير يقيني» عن الإشباعات التي قد تكون لدينا. وعندما نلاحظ تضارباً بين ما نسميه (بشكل فضفاض) بالسعادة والواجب، فإننا نركز على إحدى هاتين الحالتين تحديداً، وننظر إليها باعتبارها معارضة للإلزام الذي يكون مفروضاً علينا.

أما المفكرون الآخرون - أولئك الذين لم يوافقوا كانت على القول بأن إدراكنا لمفهوم السعادة يعد لامحدداً تماماً - فقد كانوا في وضع يؤهلهم للقول بشكل مؤكد بأن هناك تضارباً - لنقل - بين الواجب والمصلحة (الذاتية) أو ما شابه ذلك. إن هذه هي الصورة التي كانت عليها المشكلة في الأغلب في الفلسفة الأنجلوساكسونية منذ عصر كانت.

مقارنة بين أفلاطون وكانت

إن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد قبل كانت الذي يبدو لي باعتباره فيلسوفا قدم شيئا ما يقترب من التوصيف الكانتي للعقلانية العملية. إن تفسير أفلاطون في هذا الصدد ليس متقنا مثل تفسير كانت، ولكنه يعدّ التفسير الوحيد الذي يقبل المقارنة به. والمشكلة التي نفحصها هنا هي مشكلة ذات شقين. وأحد هذين الشقين للمشكلة هو التساؤل عن السبب في أن شخصا ما يمكن أن يختار أن يفعل بالضبط ضد مصلحته الخاصة أو سعادته. وهذا هو السؤال الذي أثاره معظم الفلاسفة طوال القرن الأخير تقريبا. أما السؤال الآخر فهو تساؤل عن السبب في أن شخصا ما سوف يختار أن يفعل بالضبط ضد ما رغب فيه أو أراحه. وكما تبين لنا الآن، فإن صياغات كانت تميل إلى إثارة السؤال الأخير، لأنه ينظر إلى الكلام عن «السعادة» باعتباره متضمنا لمفهوم ليس «محددا» بالنسبة إلينا.

إن أفلاطون يثير هذين السؤالين بشكل منفصل فيه كل منهما عن الآخر. فهو في محاوره جورجياس يواجه خصومه - وخاصة جورجياس وكاليكليس - الذين يعتقدون أن الشخص يكون في أحسن حال إذا ما فعل ما يريد في حينه. وبالتالي فإن أفلاطون يحاول أن يبين أنه من المفهوم أن يتصرف المرء ضد ما يريد في حينه. إن أفلاطون يطيل الحديث عن التصريح بأن كاليكليس لديه في واقع الأمر الرغبة في أن يضبط بعضا من رغباته الآنية، وهو على استعداد لقبول فكرة التخطيط من أجل الإشباع المستقبلي، ومن أجل أشياء أخرى.

وفي مقابل ذلك، فإننا نجد في الجزء الأول من محاوره الجمهورية الخصم الرئيس لموقف أفلاطون [الذي يرد على لسان سقراط] وهو ثراسيماخوس Thrasymachus الذي يتكلم لغة «المصلحة» و«المنفعة»، والذي يهاجم العدالة باعتبارها «خيرا آخر»، أي يهاجمها باعتبارها تنطوي على تضحية بخير المرء الخاص. إن أفلاطون يرد هنا بطريقتين: فهو يبرهن أولا على أن سعادة المرء تزداد من خلال العدالة بدرجة أكبر إلى حد بعيد مما أدركه ثراسيماخوس. ومع ذلك، فإنه يبرهن ثانيا على أن الحكام في مدينته المثالية يجب أن يكونوا مهيين لأن يحكموا مدينتهم، على الرغم أن هناك «طريقة من الحياة تعد أفضل من الحكم بالنسبة إلى أولئك الذين يكون عليهم أن يحكموا» (521a). وتلك الطريقة في الحياة هي الفلسفة، والتي سوف

يفضلها الحكام كثيرا - فيما يرى أفلاطون - على مهمة الحكم المنهكة. ومع ذلك، فقد اختاروا أن يحكموا مع أنهم بذلك سوف يبذلون نوعا من التضحية بسعادتهم. (غير أن أفلاطون يعتقد أنهم يكونون سعداء سعادة بالغة على أي حال، يكونون أكثر سعادة من أي شخص آخر).

إن أفلاطون - مثل كانت - يقبل التحدي في محاولة تفسير السبب في أن أي شخص سوف يختار التضحية بأي إشباع أو سعادة كي يفعل ما هو صواب أو عدل. ولكن تفاصيل هذه التفسيرات تتجاوز نطاق هذا الكتاب. غير أننا يمكننا القول بالتالي: إن كانت يؤمن بأن القوانين الأخلاقية العامة تكون مقبولة من خلال العقل، بل إنها في الحقيقة تكون مشروعة بمعنى ما من خلال العقل لذاته، باعتباره أساس الاختيارات. وباختصار، فإن عمومية القوانين الأخلاقية هي ما يجعل العقل يقبلها باعتبارها قوانين رابطة بين الجزئيات والتفصيلات.

غير أن أفلاطون له تفسير مختلف: وهو تفسير أقل إحكاما بكثير من تفسير كانت، وهو لا يعتمد على أي نوع خاص من العمومية التي يربطها كانت بفكرة العقل. ذلك أن ما يؤدي عند أفلاطون الدور الذي تؤديه العمومية عند كانت، إنما هو فكرة الوظيفة الحقيقية لنوع الشيء. فالعقل - وفقا لرؤية أفلاطون - يقبل الفكرة القائلة بأن الشيء تكون له وظيفة محددة أو مهمة طبيعية. ووظيفة المدينة هي أن تتيح للموجود البشري أن يحيا، بل أن يحيا في رخاء. ووظيفة الحاكم في المدينة هي أن يحكم. إن الاعتراف بهذه الوظيفة هو ما يقنع الحاكم - فيما يرى أفلاطون - بأن الحكم هو الشيء الذي ينبغي فعله، على الرغم من التضحية بالسعادة التي يمكن أن تترتب على ذلك.

ويبدو من الإنصاف القول بأن استجابة كانت للمسألة - على الأقل في الأزمنة الحديثة - قد جذبت من المناصرين أكثر مما اجتذبت استجابة أفلاطون. (ومع ذلك فلقد اضطلع أرسطو باستجابة أفلاطون، وقدمها في صورة لقيت استحسانا على نطاق واسع، انظر الفصل السابع). غير أن النقطة التي ينبغي التركيز عليها هنا هي أن كلا منهما يحاول الاستجابة إلى المسألة ذاتها على وجه التحديد، أو إلى هاتين المسألتين: كيف يمكن لشخص أن يختار بطريقة معقولة أن يسلك سبيله ضد رغبته أو ضد تصور لخير الخاص. ويبقى لنا أن نتأمل بعضا من المعاني المتضمنة في هذه المسألة.

ردود الأفعال على كانت والتضارب

لنتأمل الآن كيف يبدو مفهوم السعادة في إثر عمل كانت. إن أحد ردود الفعل على مجمل رؤية كانت هو قبول تلك الرؤية. وإذا ما فعل المرء ذلك، فإنه عندئذ يعترف بأننا على الرغم من أننا نكون وأعين بالميلول التي يعد أشباعها جزءاً من السعادة، فإننا لا يكون لدينا أي تصور واضح عن السعادة ذاتها، لأنه لا يوجد مثل هذا التصور (الفصل السابع). إن البحث عن طريقة متماسكة لأخذ كل الأهداف، إلخ، في الاعتبار، هو أمر يتم التخلي عنه.

وهناك شيء آخر يمكن فعله هو ببساطة رفض البراهين الكانتية والتمسك بالموقف الأناني القديم، وهو من ذلك النوع الذي أيده ثراسيماخوس في الكتاب الأول من محاورة الجمهورية. وهذا يعني القول بأن أساس كل القرارات هو تأييد سعادة المرء. وهذا - بخلاف رؤية كانت - قد يتطلب أن يكون لدى المرء تصور واضح لسعادته.

وهناك رد فعل آخر على تفكير كانت يتمثل في قبول جانب منه فقط. وقد يوافق المرء على أنه قد بين لنا السبب في أنه من المعقول الخضوع للأخلاقية، ولكنه ينكر دعواه بأننا ليس لدينا تصور عن خيرنا الخاص. وهذا يمكن أن يخلف في أنفسنا معيارين للعقلانية مختلفين ومتباعدين لأجل تحديد ما ينبغي فعله وكيف ينبغي أن يكون. ونحن عندئذ نواجه ما أسماه سيدجويك قرابة القرن العشرين «ثنائية العقل العملي».

إن «ثنائية العقل العملي» تعبر عن الفكرة القائلة بأن هناك طريقتين للاختيار أو التقرير الذي يرد تحت عنوان «العقل»، أحدهما ذاتي وأناي والآخر موضوعي عام. إن أحد هذين الطريقتين يهدف إلى تحقيق خير المرء الخاص، بينما يهدف الآخر إلى تحقيق نوع ما من الخير العام. وينظر سيدجويك نفسه إلى ماهية الثنائية هنا باعتبارها تعبيراً عن التعارض بين خير المرء الخاص وخير الجميع. (فهو لم يعتقد أن رؤية كانت يمكن الدفاع عنها تماماً، وهو ليس على اقتناع - على سبيل المثال - بمقولة الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز التي تطالب بـ «الخير العام» أو بـ «خير الجميع».

لقد رأى سيدجويك أن ثنائية العقل العملي كانت كارثية. فخير المرء الخاص وطاعته للمعايير الأخلاقية قد يكونان طريقتين متباعدين، حتى إن المرء قد يجد

لزما عليه أن يتخذ قرارا يختار بينهما. وإن ما أزعج سيدجويك إنما هو الفكرة القائلة بأن العقل - أو الشيء الذي يمكن أن يُسمّى بهذا الاسم - يمكن النظر إليه من كلا الجانبين. ففكرة العقلانية العملية يمكن أن تنقسم إلى شقين.

وإذا لم يكن من الممكن إيجاد طريقة للحكم بين هاتين الطريقتين في بلوغ القرار، فإن العقل العملي سيكون دوما مشلولا وواقعا في أسر اعتبارين لهما درجة متساوية من المشروعية والإقناع، شأنه في ذلك مثل حمار بوريدان Buridan الذي ظل حائرا بين كومتين من التبن يقعان على مسافة واحدة من فمه، من دون أن تكون لديه دافعية في أن يذهب إلى إحداها أو إلى الأخرى. ولا يكاد المفكرون يبدؤون في التحدث على هذا النحو، حتى يتم بذلك الإفصاح بشكل تام عن التضارب بين السعادة والأخلاقية.

كذلك فإن رد فعل المرء على براهين كانت يمكن أن يتمثل في رفض القول بأن هذه البراهين تكون قادرة على تأسيس تمييز بين الإلزام وأي شكل من أشكال خير المرء. فعلى سبيل المثال يمكن للمرء أن يؤيد القول بأن الإدراك التام لهذين المفهومين يُظهر أي تضارب بينهما على أنه وهمي. إن أحد هذه الخيارات هو التالي: البرهنة على أن الفضيلة الأخلاقية وخير المرء أمران متماثلان بالفعل. إن هذه الرؤية التي تبدو متناقضة ظاهريا هي رؤية قد أيدها الرواقيون كما ذكرنا من قبل. وبالمناسبة فإن هيغل يبدو أنه يدافع عن هذه الرؤية ذاتها. كما أن هذه الرؤية قد اتبعتها بعض من أنصار الفكر «المشتري communitarian».

وبالنسبة إلى معظم المفكرين الذين يتبعون هذا المسار ذاته، فإن دائرة الناس الذين يرتبط بهم أخلاقيا شخص ما لا تشتمل على كل البشرية أو الموجودات العاقلة، كما ظن كانت، بل تشتمل بالأحرى على أعضاء جماعة المرء. وفي المقام الأول، فإنه يبدو أن تعريف سعادة المرء بسعادة جماعة صغيرة نسبيا أو وحدة اجتماعية، هو أمر يعد أكثر جاذبية إلى حد كبير من تعريفها بناء على سعادة كل فرد، اللهم إلا إذا كان يمكن للمرء أن يصور العالم في مجمله باعتباره جماعة.

وهناك موقف «اندماجي» يعد أقل تطرفا وأكثر شيوعا من هذا. وهذه الاستراتيجية أيضا يمكن أن نجدها لدى هيغل، ولدى بعض الهيجليين الجدد من أمثال توماس هـل غرين T. H. Green، كما أن أفكارا مشابهة قد تجلت لدى بتلر

وهاتشيسون. إن النزعة الشمولية تقول إن السعادة هي مفهوم من الرحابة بحيث «يتضمن» الأخلاقية ذاتها. وهكذا فإن كونك سعيدا ربما اشتمل في زعم البعض على امتثالك للمعايير الأخلاقية، أي ببساطة على كونك خاضعا لها وليس لمجرد المشاعر والأفكار التي تنتج من فعل هذا. كما أن السعادة يمكن أيضا - بناء على هذا التصور ذاته - أن تشتمل على خير الآخرين (ومرة أخرى سوف تشتمل سعادتك على كونهم في حالة من الخير، وليس على مجرد المشاعر التي يمكن أن تسببها هذه السعادة). (والواقع أن المؤيدين للنزعة الشمولية، مثلهم كمثل الاندماجين، عادة ما يضيقون إطار دائرة الالتزامات الأخلاقية لتشمل جماعة ما بدلا من أن تشمل البشرية).

ولقد تبنت فوت Foot استراتيجية مختلفة، وإن كانت مرتبطة. فهي تبرهن على وجود تمييز بين «السعادة» وما تسميه «السعادة العميقة». وإذا ما اعترض المرء - مثلما تعترض هي - على الفكرة القائلة بأن المرء يمكن أن يكون حارسا متعنتا ساديا على نحو فاسد أخلاقيا، ومع ذلك تكون لديه حياة سعيدة، فإن فوت ترى أن مثل هذا الشخص - حتى إذا كان يعيش مشاعر بهيجة بمنأى عن فساد الأخلاق - يمكن على الأقل أن يعتقد أنه لا يمتلك السعادة العميقة. وبذلك فإن السعادة العميقة هي سعادة لها رنين أخلاقي. وهذا يشبه إلى حد ما الاستراتيجية الشمولية التي تقول لنا إن السعادة تنطوي على عناصر أخلاقية.

لقد سعى هذا الكتاب جاهدا إلى التأكيد على المقولة التالية، وهي أن السعادة وإن كانت لها عناصر معينة، إلا أنها لا تخبرنا بالأدوار التي تؤديها هذه العناصر في مجمل السياق المعقد من الاعتبارات التي تؤخذ في الحسبان. إن الاعتبار الذي يوجه هنا قد يكون مهما للغاية، أو ضئيل الأهمية، أو يكون مهما في مواقف ما من دون أخرى، وهكذا.

إن النزعة الشمولية لديها صعوبة في مواجهة هذا التفسير. فهي بذاتها لا تقدم مصالحة جوهرية بين السعادة والأخلاقية على أي حال. وبذلك فإذا كانت سعادتك تتضمن كثرة من الجوانب، التي يعد اثنان منها بمنزلة خير الآخرين وأحدها يتمثل في الالتزام بالأخلاقية؛ فإنه لا يمكن استبعاد إمكانية تضارب هذين الجانبين كليهما مع الآخر. فإذا كانت راحتك البدنية تعد واحدة من تلك الجوانب الأخرى، فإنه يبدو عندئذ أنك يمكن أن يكون لديك تضارب بين راحتك والوفاء بالتزاماتك الأخلاقية.

وكما هو الأمر في كل هذه الحالات المشابهة من التضارب داخل إطار السعادة، فإن هناك اعتبارات أخرى سوف تقرر ما الذي ينبغي اتباعه أكثر من غيره.

إن الرؤية الشمولية لا يمكن أن تسمى هذا تضارباً بين التزاماتك الأخلاقية وسعادتك. فالنزعة الشمولية ستري هنا بالأحرى تضارباً بين جانبيين من السعادة. مع أن التضارب في الواقع يبدو أنه يحدث للشيء ذاته - فالاختلاف اصطلاحى فقط. وإذا أرجع المرء النظر إلى أرسطو، فإنه يستطيع أن يرى أنه كان في هذا الموقف ذاته. فهو يصور لنا تضارباً بين أن تكرر نفسك للسياسة وامتياز الخلق وأن تكرر نفسك للفكر الفلسفى. إن هذا التضارب يعبر عن ذاته في مصطلحاته باعتباره تضارباً بين مظهرين من السعادة. وهناك إمكانية أيضاً للحديث بطريقة أخرى. حيث إن امتياز الخلق هو على نطاق واسع بمنزلة احترام الآخرين، فإن المرء يمكن أن يرى هذا التضارب باعتباره تضارباً بين الواجب الوطنى للمرء والمصلحة الخاصة للمرء. كما أنه ليس من الواضح إذا ما كان الاختلاف بين هاتين الطريقتين في وصف التضارب يمكن أن يندرج تحت عنوان واحد.

تشظي المفهوم؟

إن النتائج التاريخية لتفكير كانت في تناول مفهوم السعادة قد كانت جوهرية. وإحدى هذه النتائج هي محاولة - من أصحاب النزعات الاندماجية والشمولية - للجوء إلى فلسفة الأخلاق اليونانية في الفترة الكلاسيكية، وبوجه خاص فترة أفلاطون وأرسطو. لقد قاد هيجل هذا الجهد. فجهد هيجل هنا قد شكل حالة قطيعة مع القرنين السابقين اللذين حدث خلالهما إهمال لفلسفة الأخلاق اليونانية الكلاسيكية، وكان الفلاسفة والقراء يولون اهتمامهم في الأغلب الأعم إلى الفلسفة الرومانية، ومن خلالها كانوا يولون اهتمامهم إلى الفترة الهيلينية.

وهناك نوع مختلف من النتائج نجده في تفكير كانت، يعد أكثر براعة وأقل صراحة. فهي نتائج كان عليها التعامل مع معاني من قبيل «السعادة»، و«الخير»... إلخ، وتلمح إلى مقياس واحد شامل لتقييم حالة المرء أو حياته.

إن هذا التصور لمقياس واحد للخير كان دائماً تحت ضغط - كما سبق أن قلت - من الرؤية المنافسة القائلة بأن التزامات المرء يمكن أن تصطدم بسعادته. ومادام

أداء أو عدم أداء المرء لالتزاماته يمكن أن يمثل رجع الصدى بالنسبة إلى تقييم حالة المرء - سواء كانت أم لم تكن حالة فاضلة على سبيل المثال - فإن هناك إمكانا لأن يكون هناك منهجان أو «هدفان» مستقلان لتقييم الكيفية التي تكون عليها حالة المرء والكيفية التي تكون بها حياته على خير ما يُرام.

وإذا أمكن تقسيم حالة المرء إلى شقين، وهما السعادة والأخلاقية؛ فإن السؤال الذي سوف يُثار عندئذ هو: لماذا لا يكون التقسيم إلى ما هو أكثر من ذلك؟ وبذلك فإن السؤال الذي يُثار هو: إذا ما كان هناك، بوجه عام، أي سبب محدد لافتراض أنه ينبغي أو يمكن أن يكون هناك معيار واحد شامل لحالة المرء. وبطريقة استعارية، فإنه لا يكاد يحدث شق في المسافة الواقعة بين سعادة المرء والتقييم الأخلاقي لحالته، حتى يصبح عندئذ من الممكن أن تنشأ تصدعات إضافية. وإذا كان يمكن أن يكون هناك تضارب بين التقييم الأخلاقي واللاأخلاقي، فلماذا يكون من المستغرب أن يكون هناك أشكال أخرى من التضارب أيضا؟

ولا تكاد تنشأ الفجوة بين واجب المرء وسعادته، حتى يتساءل عما إذا كانت فكرة وجود تقييم واحد شامل لحياة المرء تعد في حد ذاتها فكرة خاطئة. وربما لا تكون هناك أي معقولية في عقد هذا التقييم الشامل. وفي الفصل الثاني قدمنا اعتبارات لها وزنها لبيان ما هنالك من صعوبة بالغة في إقامة مثل هذا التقييم الشامل. ونحن في هذا الفصل قد ركزنا على الفجوة الواضحة بين نمطين مختلفين من التقييمات: التقييم الأخلاقي وغيره من التقييمات، وهي التقييمات التي لا يمكن الوصل بينها. وهناك مبرر معقول في التساؤل عما إذا كان التقييم الواحد الشامل لحالة المرء يعد ممكنا. إن هذه مسألة سوف نجلوها فيما بعد (الفصل السابع).

السعادة والواقع والقيمة

اكتشاف السعادة

إننا هنا إزاء سؤال يمكن أن تسأله عن السعادة. وعلى الرغم من أن هذا السؤال كان بارزا في تاريخ المفهوم، فإنه له صلة ببعض من قضاياها.

هل يمكن لشخصين مختلفين إلى حد كبير في القيم الأخلاقية والمعتقدات الأخرى أن يتوصلا بوجه عام إلى تحديد أو اتفاق فيما يتعلق بالتساؤل عما إذا كان شخص ما يعد سعيدا؟ أو إذا ما كانت اختلافاتهما حول الأخلاق والقيم الأخلاقية تؤثر بذلك في تصوراتهما للسعادة، وفي أساليبهما الخاصة في محاولة تحديد إلى أي حد يكون شخص ما سعيدا أو تعيسا؟

«نجد أن الفلاسفة قد تحدثوا عن طريقة تفسير مفهوم السعادة بدرجة أقل كثيرا من تفسير أنواع من المفاهيم الأخرى، من قبيل مفهوم الخيرية»

المؤلف

كما أننا يمكننا التساؤل عما إذا كان القول إن شخصا ما يكون سعيدا وإلى أي حد هو أمر يتعلق بالواقع، أو كان القول - في مقابل ذلك - إن شخصا ما يكون سعيدا أو تعيسا هو أمر يتعلق بالقيمة. إن هذا السؤال الأخير يخضع للشكوى العامة أنه ليس هناك اختلاف واضح بين القيم والوقائع. وهكذا فإننا نسأل عما إذا كانت الاختلافات حول القيم الأخلاقية وغيرها سوف تؤثر في محاولتنا لتحديد إذا ما كان، وإلى أي حد يكون، شخص ما سعيدا.

ويمكننا كذلك أن نسأل سؤالا تاريخيا، يرتبط ارتباطا وثيقا بالسؤال الذي طرحناه من فورنا، وهو سؤال: عما إذا كانت هناك حالات في التاريخ يؤمن بها فيلسوفان على نطاق واسع برؤى أخلاقية مختلفة، ومع ذلك فإنهما قد اتفقا على معنى السعادة. فإذا كان ذلك قد حدث بالفعل، فإن هذين الفيلسوفين ربما يحاولان أن يكتشفا بطريقة مباشرة نسبيا (أو يتوقعا من الآخرين أن يكتشفوا) ما رؤاهم الأخلاقية التي إذا ما آمن بها شخص ما أصبح أكثر سعادة. إن أحد هذين الفيلسوفين سوف يقول للجمهور العام «حاول أن تجرب رؤيتي! وسوف ترى أنك إذا قبلت رؤيتي، فإنك ستصبح أكثر سعادة». بينما الفيلسوف الآخر سوف يصدر الإعلان نفسه. وكلاهما سوف يتوقع أن تنبثق الإجابة عن السؤال من خلال الاختبارات التي يقوم بها الممارسون للتجربة. إن الإجابة عن هذا السؤال هي التالي: لقد كانت هناك بالفعل مثل هذه الحالات. وسوف أصف حالة واحدة باختصار، وهي حالة من العصر الهيلينستي في الفلسفة اليونانية.

وهناك سؤال تاريخي آخر يقع على الحدود، فبينما كان مفهوم السعادة يتطور، فهل تعامل الناس (أو الفلاسفة) مع السعادة باعتبارها ذلك النوع من الشيء الذي يمكن أن يكون حضوره محددا بذلك النوع من الأسلوب الذي يفترضه ذلك النوع من الاختبار؟ أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل آمن الناس بأن أي شخص لديه ألفة عادية مع العالم يمكن أن يحدد هذا، بصرف النظر عن نوع القيم التي يؤمن بها - على ذلك النحو الذي يمكن فيه لأي شخص عادي، أيا كانت رؤيته الأخلاقية، أن يحدد من الذي يزن 20 كيلوغراما؟ أم أن الناس قد آمنوا بأنه لكي نحدد كم يكون شخص ما سعيدا، فإنه ينبغي أن يكون لديك أنت نفسك الموقف الأخلاقي الصحيح؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي أن الفلاسفة - على أي حال - قد انقسموا في إجاباتهم عنه. والقضية هنا تعد ضبابية إلى حد ما، لأن الفلاسفة غالبا لم يتحدثوا عن هذه القضية بوضوح. ومع ذلك فإنه يبدو أن بعض الفلاسفة قد افترضوا الأمر التالي، وهو: أن السعادة شيء ما يمكن لأي شخص - أيا كانت قيمه - أن يختبرها في نفسه أو لدى أي شخص آخر. في حين يبدو أن فلاسفة آخرين - على الأقل ضمنا - يعتقدون في عكس ذلك.

وهنا نجد مبررا لتوقع قدر كبير من الاختلاف بين الفلاسفة وغيرهم من الناس حول من يكون سعيدا وقدر سعادته، فإذا كانت السعادة تضع في حساباتها مجمل الأهداف، وإذا لم يكن لدينا فكرة واضحة عن الكيفية التي يمكن بها تنظيم هذه الأهداف وتكاملها في حالة جيدة، فإن الناس المختلفين في مشاربهم سوف تكون لديهم آراء متباينة بشكل واسع حول هذا الأمر. ولكن إذا كان الناس يختلفون حول هذا الأمر، فإنه من المؤكد غالبا أنهم سوف يجدون مشكلة في تحديد من يكون سعيدا وإلى أي حد يكون سعيدا.

شيء من التوافق وشيء من الاختلاف حول مفهوم السعادة

إننا نود أن نجد في تاريخ الفلسفة - على الأقل - تقدما ما فيما يتعلق بتقديم مفهوم متماسك مترابط عن السعادة. وربما كان الأمر هو أن موقف كل فيلسوف على حدة يخفق في تحقيق هذا الهدف. ولكن حتى إذا كان الأمر على هذا النحو، فرمما أمكن لمجموع هذه الجهود - منظورا إليها في سياقها التاريخي - أن تبين لنا أين يكمن الهدف، وأن تمكنا من أن نستنتج منها كيف نصل إلى هذا الهدف.

ورمما يمكن التماس أحد الأسباب التي تدعو إلى التفاؤل في الفترات التاريخية التي أظهر فيها شيء من الإجماع في الرأي سمات مهمة عن السعادة. والواقع أنه كانت هناك بالفعل مثل هذه الفترات، التي طال أمد بعضها إلى حد كبير. حقا إن الإجماع يمكن أن ينهار سريعا بمجرد أن يتعرض لضغوط. ومع ذلك، فإنه يجدر النظر في الحالات التي يتم فيها الحصول على إجماع الآراء.

لدينا هنا ما يبدو أنه الحالة المقصودة. ففي الفترة الهيلينية وفترة الجمهورية الرومانية والإمبراطورية الرومانية، كان هناك توافق واسع الانتشار إلى حد كبير على

أن السعادة - أو المكون الحاسم فيها - تكمن في نوع من السكينة (tranquility) أو على الأقل في التحرر من أنواع معينة من الهموم والقلق. وفي هذا الصدد، فإن الفلسفة العملية الرواقية والأبيقورية وكذلك النزعة الشكية، تظهر لنا درجة عالية نسبياً من الإجماع في الرأي. فالرواقية والأبيقورية والنزعة الشكية أمكنها أن تعلن مواقف متنافسة في هذا الصدد. فكل من هذه المذاهب قد أعلن أنه إذا ما تم تبني موقفه، فإن الناس سوف يصبحون أكثر سكينة، وبالتالي أكثر سعادة. وهذا هو ما منح هذه المذاهب شيئاً ما يسعى إلى مقياس محايد لإمكان قبول أطروحاتها. وهذا ما يبين لنا الطريقة التي تم بها تناول السعادة من خلال البعض باعتبارها مقياساً محايداً لمدى حسن حالة المرء.

إن إجماع الآراء حول هذه المسألة قد انعقد، على الرغم من أن هذه المذاهب تختلف فيما بينها إلى حد كبير حول طبيعة الحرية التي تنشأ عنها هذه السكينة ذاتها، والكيفية التي يمكن بها الحصول عليها، أو ينبغي أن تكون عليها. فلقد اعتقد أبيقور أن شكلاً من أشكال اللذة يكمن في غياب الألم والقلق. ونظرت الرواقية إلى السكينة باعتبارها تنطوي على الرؤية القائلة بأن أحداث الحياة العارضة ألا ينبغي تشغلنا، وأنها أجزاء محتومة وضرورية من نظام الكون. في حين أن أصحاب النزعة الشكية قد اعتقدوا أن السكينة تنشأ عن موقف شكي إزاء كل المسائل المتعلقة بالقيمة. غير أن كل هذه المدارس قد رأت أنها استطاعت أن تتعرف على الشخص الذي يكون هادئ السريرة، وهذا يمكن تسميته بـ «السكينة الروحية» أو «التحرر من الانزعاج» باعتبارها الحالة القصوى التي يمكن أن يبلغها شخص ما. ولكن ما اختلفت فيه تلك المدارس بشكل أساسي كان هو الكيفية التي يمكن أن يبلغ بها شخص ما تلك الحالة على أفضل نحو.

إن كل مدرسة من هذه المدارس قد أعلنت نفسها على أساس من استراتيجيتها الخاصة في تحقيق السكينة الروحية. غير أن هذا لا يعني أنها قد نظرت إلى صدق مذهبها أو استحسانها باعتباره أمراً يكمن فحسب في قدرتها الخاصة على هذا التأثير. فمذهبها لم تكن بهذا المعنى مبررة أو يمكن تفسيرها براغماتياً. فهي تتنافس بعضها مع بعض «في سوق الأفكار» (إذا استخدمنا تعبير مل) بناء على هذه الشروط.

وبوجه عام، يبدو أن الرواقية تنصدر في هذه المنافسة غيرها من المذاهب من حيث الأنصار المؤيدين لها. وفضلا عن ذلك، فإن هناك استحسانا سيكولوجيا معيناً في القول إن هؤلاء المؤيدين كان ينبغي عليهم فعل ذلك. وعلى الرغم من أن الأبيقوريين قد أكدوا أن ما يقصدونه بـ «اللذة» هو حالة سوف تكون خالية من الإزعاج، فإن تداعي المعنى المألوف المرتبط بالمصطلح، بجانب دلالة اللذة الفيزيقية، كان له تأثير قوي للغاية يحول دون قبول هذه الفكرة بوجه عام (وعلى الرغم من أن هذه الدلالة بطبيعة الحال قد اجتذبت بلا شك بعض الناس لأسباب لا علاقة لها بالسكينة الروحية، وإنما بالأحرى بضدها).

إن دعاوى النزعة الشكية في قدرتها على جلب السكينة الروحية قد بدت - ولاتزال تبدو - واهية. فالإلحاح على تأكيد القدرة على بلوغ اليقين فيما يتعلق بأشياء معينة، هو موقف من الأفضل صرف النظر عنه. ولكن هذا لا يكون إزاء كل شيء. فكما لاحظ الكثيرون، فإن هناك أشياء لا يحب الناس حقا أن يشعروا بعدم اليقين إزاءها. فمجرد التفكير في عدم معرفة الكيفية التي تكون عليها طبيعة هذه الأشياء هو أمر لا يجعل معظم الناس يشعرون بحالة السكينة، بل يجعلهم بالأحرى يشعرون بالتوتر. وعلى هذا، فإن الاستراتيجية الشكية لبلوغ السعادة لم تلق قبولا واسعا.

غير أن الفترة الهيلينية ليست هي الفترة الوحيدة التي رأت إجماعاً حول بعض سمات السعادة. فلقد شهدت أزمنة وأمكنة أخرى ظاهرة مشابهة. ونحن يمكن أن نذكر هنا - على سبيل المثال - فرنسا في القرن السابع عشر التي سادت فيها نزعة لدية بين بعض الطبقات الاجتماعية. وفي ظل هذه الظروف تنشأ مجادلات متصلة بالموضوع حول طبيعة اللذة التي استقر عليها الإجماع. وبطبيعة الحال، فإن المسيحية قد أرست بعض التوافق حول الحالة المثلى التي يكون عليها الوجود الإنساني. فعلى سبيل المثال، يمكننا القول إن تصور الأكويني عن السعادة الإنسانية المثالية باعتبارها رؤية للجوهر الإلهي، هو تصور يمكن قبوله على نطاق واسع داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

ومع ذلك، فقد كان هناك من ناحية أخرى كثير من الفترات التي كانت تفتقر إلى مثل هذا الإجماع في الآراء، والتي بدا فيها أن الاختلافات في الرؤى

لا يمكن تجاوزها. إن كتابات أفلاطون شاهدة على مثل هذه المجادلات بين أفلاطون من ناحية والسوفسطائيين من ناحية أخرى. كما أن أرسطو أظهر لنا اختلافات مشابهة في الرأي.

إن أفلاطون يؤكد عبر أعماله، وعلى نحو ملحوظ في محاوره الجمهورية، أن الآراء المعلنة لخصومه تكشف عن تصور تام تقريبا لطبيعة الحالة الخيرة للوجود الإنساني. فكثير من هؤلاء الخصوم ينظرون إلى المظاهر الخارجية لسطح القيمة. إنهم «يحكمون على الأشياء من الخارج، مثلما يفعل الطفل، الذي يكون منبهرا بالمظهر الكاذب الذي يتخذه الطغاة ليشاهده الآخرون». (577a).

من ناحية أخرى، فإن أفلاطون واثق من أنه استطاع أن يقنع أساسا الناس الواعين من محاوره، من أمثال غلوكون (Glaucou) وأديمانتوس (Adeimantus)، بأن الطاغية ليس سعيدا. لكن هل هو يعتقد أنه استطاع يوما أن يقنع الطاغية نفسه بذلك؟ هل يظن أن شخصية تراسيماخوس (thrasymachus) كما صورها، والذي يعد خصمه اللدود في محاوره الجمهورية، يمكن أن يكون مقتنعا بذلك؟ هذا سؤال شائق وصعب. فمن الصعب أن نبين إلى أي مدى رأى أفلاطون أنه استطاع أن يجد أساسا مشتركا مع هؤلاء الخصوم، أو أن يبين لهم ما اعتبروه أسبابا كافية لقبول رؤيته. لكن بعض الشراح على ثقة بأن تراسيماخوس لم يستطع أبدا أن يكون على اقتناع بأن هناك معقولية بالنسبة إلى شخص في أن يكون عادلا إذا كان من الممكن أن يفلت من العقاب لكونه ظالما.

ولا مراء في أن أفلاطون لا يرى أنه من السهل إيجاد أساس مشترك في هذا الصدد، ويبدو الأمر بالنسبة إلي أشبه بالقول إن الرأي عند أفلاطون هو أنك إذا استطعت أن تجعل تراسيماخوس يجلس طويلا أمامك وينصت إلى ما تقول، فإنه عندئذ سوف يقتنع بأن تصوره كان غير متسق مع المعايير التي اتخذها هو نفسه. لكن هذه المسألة من حيث هي مسألة تتعلق بالتفسير، ليس من السهل حسمها بشكل قاطع. فما هي المدة التي يعتقد أفلاطون أن الطاغية ينبغي أن يجلس وينصت فيها؟ ربما يكون سبب تمرده أنه لن يفعل ذلك. وربما يكون الأمر مفترضا على هذا النحو لأنه لا يرى المقصود من فعل ذلك. وبذلك فإن أفلاطون يرى أن ذلك بمعنى ما يعد اختلافا لا يمكن التصالح معه.

ولننظر الآن في موقف أرسطو، فعلى الرغم من أن رؤيته للسعادة تنحرف قليلا عن التصورات المألوفة لها أكثر مما نجده عند أفلاطون، فإنه يشارك أفلاطون في الاعتقاد أن كثيرا من الناس مخطئون في تصورهم لطبيعة السعادة. كذلك فإن أرسطو يعتقد أن تعريف هوية الخير الإنساني يتطلب بحثا يتجاوز الرؤى المألوفة، على الرغم من أنها تبدأ منها. وهو يؤكد أنه الشخص الذي أحسن تنشئته هو فقط الشخص الذي يمكن أن يستفيد من المحاضرات في الأخلاق. والظاهر أنه لم يكن على استعداد لأن يحاول إقناع الشخص الذي يتصادف أنه يتجول في قاعة محاضراته. وربما يكون مرد هذا أنه لا يعتقد أن أي امرئ يمكن إقناعه بواسطة البراهين الأخلاقية المتعلقة.

وفضلا عن ذلك، فإن المرء حينما يعيد النظر في الإجماع الجزئي الذي كان موجودا في الفترة الهيلينية، يجد أن هذا الإجماع كان محدودا إلى أبعد حد. فليس كل شخص يوافق على أن السعادة هي السكينة، أو حتى على أن السكينة تعد جزءا مهما مميذا من السعادة. فنيثشه - على سبيل المثال - لا يوافق على ذلك. ولا يوافق على ذلك أيضا أريستوبوس أو بنتام، كما أن أرسطو لا يوافق تماما على ذلك. ومن ناحية أخرى، فليس كل شخص يوافق على أن السعادة هي اللذة أو أنها تنطوي بالضرورة على اللذة. والواقع أن هذا الرأي ينسب إلى ابن أخي أفلاطون، وخليفته في رئاسة الأكاديمية، وهو الرأي الذي يتمثل في القول إن اللذة شر، على الرغم من أن أرسطو ينبذ هذا القول باعتباره محالا.

التجريبية والعلم والسياسة

في مواجهة هذه المستويات من الانشقاق حول طبيعة السعادة، فإننا يمكن أن نتطلع إلى إجماع في الرأي حول شيء آخر: حول منهج أو اتجاه في البحث، يمكن بناء عليه أن نصل إلى توافق.

ومن الصعب أن نجد آراء واضحة حول هذه المسألة منذ فترة مبكرة حتى الآن. وهناك حقيقة مدهشة تتعلق بمفهوم السعادة، وهي غياب المناقشة حول ما يمكن أن يدعم تفسير السعادة. فالناس يقولون ما يعتقدون أنه السعادة، وهم يقدمون براهين على آرائهم لها غالبا نظرة موجهة إلى غرض خاص. فهم يبدأون من النظرة الشائعة

لدى العامة، من دون أن يعيروا انتباها إلى المنهج الملائم لبحث هذه المسألة. وربما يكون هذا في المصلحة العامة. فلربما لا يكون هناك منهج ملائم لتسوية هذه المسألة. لكننا على أي حال نجد أن الفلاسفة قد تحدثوا عن طريقة تفسير مفهوم السعادة بدرجة أقل كثيرا من تفسير أنواع من المفاهيم الأخرى، من قبيل مفهوم الخيرية. ومع ذلك، فإن إحدى طرق البحث في السعادة قد اكتسبت أنصارا باستمرار. فالناس على استعداد للتفكير في السعادة باعتبارها شيئا ما مرتبطا بطريقة منتظمة بشكل ملحوظ بما يحدث للناس وبالطريقة التي يتصرفون بها. وفيما يبدو أن الملاحظة التجريبية ينبغي أن تكون قادرة على أن تخبرنا بشيء ما عن الأحوال التي يكون فيها الناس سعداء، وما الذي سيفعلونه بسبب كونهم سعداء. وهذا سوف يجعل السعادة تقع في إطار مفهوم تجريبي، أو مفهوم يكفي أن يدرسه المرء ويبحثه من خلال العلم والبحث التجريبي.

وهنا نجد مرة أخرى أن الفترة الهيلينية تقدم لنا إجماعا في الآراء. فالرواقيون والأبيقوريون كانوا تجريبيين فيما يتعلق بنظرية المعرفة. فهما قد اصطنعا براهين تجريبية أساسية لمصلحة تفسيرهما للحالة الإنسانية المثالية. فالبراهين هنا تقوم على ملاحظة حالة الأطفال. والفكرة هنا أن المجتمع يمكن أن يغري الناس بتبني رؤى للسعادة مدعومة عرفيا، لكننا إذا ما لاحظنا الموجودات البشرية قبل أن يفرض المجتمع عليهم آراءه، فإننا يمكن أن نرى ما الذي يهدفون إليه بالفعل. فلقد رأى الأبيقوريون أن الأطفال الصغار يهدفون إلى اللذة بالمعنى الأبيقوري (انظر الفصل الثالث). ولقد بدا هذا لهم أشبه ببرهان على النزعة اللذية. وقد آمن الرواقيون بأنهم يهدفون إلى الحفاظ على الذات وإلى «التلاؤم مع» الأشياء المحيطة بهم على نحو يحفظ عليهم وجودهم. ولقد رأى الرواقيون ذلك على أنه يدعم رؤيتهم في أن غاية الوجود الإنساني هي «العيش على وفاق مع الطبيعة».

إن الحقيقة وثيقة الصلة بالموضوع هنا ليست هي الآراء الجزئية التي دافع عنها الرواقيون والأبيقوريون، وإنما هي الحقيقة القائلة إن كليهما قد حاول أن يدافع عن آرائه من خلال ملاحظة نمط السلوك الإنساني. ومع ذلك، فإن ما انتهيا إلى الاتفاق عليه كان هو صعوبة الكيفية التي يمكن بها الحصول على ملاحظات تجريبية تسوي هذه المسألة.

وعلى الرغم من أنه بعد الفترة الهيلينية كانت هناك فجوة طويلة من الانقطاع في تقاليد محاولة استخدام الملاحظة التجريبية بطريقة منهجية لأجل اكتشاف طبيعة السعادة، فقد بدأت هذه التقاليد من جديد فيما بعد. ولقد كان مل - من وجهة نظري - هو الوريث الأكثر تنويرا لهذه التقاليد. وبناء على حالة المناقشات الأخلاقية التي وجد فيها نفسه في القرن التاسع عشر، فإنه وجد ما يبرر التأسى على حالة الاختلاف التي كشف عنها كلا التيارين على نحو ما تبديا عبر العصور. ولقد اقتبست هذه الفقرة من قبل:

منذ فجر الفلسفة، نجد أن قضية الخير الأسمى *summum bonum*، أو ما يشبه ذلك مما يتعلق بأساس الأخلاقية، كان ينظر إليه باعتباره المشكلة الأساسية في الفكر التأملية، فلقد شغلت هذه القضية أعظم العقول موهبة وقسمتها إلى فرق ومدارس... وبعد أكثر من ألفي سنة، فإن المناقشات ذاتها تتواصل... ولا يبدو أن المفكرين ولا البشر بالمعنى الواسع أقرب إلى الإجماع حول هذا الموضوع من سقراط الشاب حينما كان ينصت إلى بروتاغوراس العجوز (Utilitarianism, ch. 1).

لقد كان مل يأمل أن يكون قادرا على تغيير هذا الموقف من خلال قبول عام للمذهب النفعي *utilitarianism*.

إن جهود مل قد اتخذت إلى حد ما الشكل ذاته الذي اتخذته جهود المفكرين الآخرين - ليس كلهم تماما - في القرن التاسع عشر ومنذ ذلك الحين. ولقد أكد مل - متبعا بنتام - على أن فعل ما هو صواب يقوم على فعل ما سوف ينتج أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. وتلك الفكرة كان لها تأثير قوي في فلسفة الأخلاق - فكمبرلاند (Cumberland)، فعلى سبيل المثال كان من المدافعين الأوائل عن موقف يعد في واقع الأمر نفعيا، وإن كان مل لم يكن لديه أبدا مبرر يسلم به يمكن أن يقنع كل فرد. فهو في الواقع كان يعرف أنه كان لديه صراع عسير.

لقد كان مل واعيا، بوجه خاص، أن الناس قد لا يقبلون القضية القائلة إن العدالة - التي تعد جزءا مهما من الحق - تقوم فحسب على زيادة قدر السعادة في

العالم (Utilitarianism, ch.5). وفي كل عصور التأمل كانت إحدى العقبات الكبرى في تلقي الناس للمذهب القائل إن المنفعة أو السعادة هي معيار الصواب والخطأ، عقبة مستمدة من فكرة العدالة.

إن سبب العقبة الخاصة التي تفرضها العدالة على المذهب النفعي أنه وفقا للنظرة الأخلاقية المعتادة، تبدو العدالة بوضوح على أنها ببساطة ليست مسألة تتعلق بحدوث السعادة، وإنما تتعلق أيضا بتوزيعها. فإذا زادت السعادة، لكن هذه الزيادة ذهبت فقط إلى القلة، فإن الموقف عندئذ يبدو لأول وهلة ظالما. وحقيقة هذا الظلم - فيما يبدو بوضوح - تعد ضد القول إن الفعل الصائب هو فحسب الفعل الذي يسبب السعادة. وهكذا فإن مل عندما برهن في الفصل الخامس من كتاب المذهب النفعي (Utilitarianism)، على أن مذهبه يمكن أن يتوافق في واقع الأمر مع النظرة العادية لمسائل الأخلاق، بما في ذلك مسألة العدالة، فإنه قد أدرك أنه جعل مذهبه صالحا بالنسبة إليه. ومن الواضح في هذا الفصل أيضا أنه ليس لديه أي دليل منهجي يمكن اللجوء إليه من أجل تدعيم هذا الجزء من مذهبه.

ومع ذلك، فإن الجانب الأساسي الآخر من مذهبي مل وبنتمام هو قضيتهما اللذية، وهي أن الخير هو السعادة، مع تأويل السعادة باعتبارها اللذة (انظر الفصل الثالث). وهنا نجد أن مل قد رأى أنه كان لديه دليل أكثر قوة، أعني الدليل ذاته الذي استخدمه الأبيقوريون، وهو: الملاحظة التجريبية المباشرة. فهو بوصفه تجريبيا في نظريته للمعرفة - وبالتالي بوصفه يؤمن بأن كل معرفة تكون متأصلة في التجربة الحسية أو الملاحظة الحسية - فإنه كان مرتاحا لتقديم هذه الوجهة من النظر. ومل إذ يتخذ منطلقا من مفكرين أوائل من أمثال إيودوكسوس (Eudoxus) وأبيقور (انظر الفصل الثاني)، فإنه يؤكد أننا يمكن أن نلاحظ ببساطة أن كل فرد يكافح من أجل سعادته الخاصة، بمعنى لذته الخاصة.

إضافة إلى ذلك، فإن مل أكد أيضا أننا إذا استخدمنا كل المعرفة التجريبية التي يمكن أن نجتمعها، فإننا سوف نصبح قادرين في المستقبل على إنتاج سعادة أكبر حول العالم...

إن معيار الأخلاقية، والذي يعرف وفقا لذلك بـ «قواعد

ومبادئ السلوك الإنساني»، والذي من خلال مراعاته [أي، وجود

محفز قدر الإمكان من الألم، وغني قدر الإمكان بالمتعة] يمكن أن يكون - إلى أقصى حد ممكن - مؤمنا لكل البشرية، وليس للبشرية فقط، لكن بقدر ما تسمح طبيعة الأشياء لكل الخلق الواعي (Utilitarianism, ch.2).

إن الملاحظة التجريبية يمكن أن تخبرنا بأن الخير للموجودات البشرية هو اللذة، وأن تخبرنا كذلك بالكيفية التي يمكن بها أن ننتج كثيرا منها. إن الفكرة التي أفصح عنها مل هي فكرة - بصورة ما أو بأخرى - تروق لكثير من التجريبيين، وهي: أن الملاحظة التجريبية يمكن أن تحدد ما يجعل الناس سعداء أو تعساء، وأن هذه المعلومات التجريبية عن طبيعة السعادة تضعنا في موقف يهدف إلى تحديد الكيفية التي ينبغي أن نتصرف وفقا لها.

إن مشروع مل يقع في موضع متقدم من تاريخ طويل من المحاولات الحديثة، حتى يصل إلى الحاضر وإلى المستقبل بلا شك، كي يتناول الأسئلة المتعلقة بطبيعة السعادة بمنهج البحث التجريبي في العلوم الاجتماعية والطبيعية.

إن هذا المشروع يقدم مثلا على الموقف التجريبي، أي الموقف «الطبيعي» الذي اتخذه كثير من الفلاسفة منذ القرن التاسع عشر. فهو يقول لنا - ممثلا هنا في النزعة الطبيعية - إن المعلومات عن الطبيعة سوف تخبرنا بطبيعة خيرنا، وبالتالي ما الذي ينبغي إن نفعله، وهو يقول أيضا - ممثلا في النزعة التجريبية - إن المعلومات عن الطبيعة يمكن الحصول عليها من خلال الملاحظات التجريبية فقط. أضف إلى تلك الأفكار القضية القائلة إن الدراسة العلمية للطبيعة هي الوسيلة لتجميع وتنظيم تلك الملاحظات، وعندئذ يكون لديك النزعة الطبيعية العلمية، ومن خلالها كل ما يتعلق بالمسائل الأخلاقية.

إن الأشكال التي اتخذتها هذه النظرة هي من التنوع بحيث يمكن السعي إلى تفحصها بدقة هنا، لكن زوجا من الأمثلة سوف يوضح لنا طابعها العام هنا، فمنذ أن عرفت نظرية داروين لأول مرة، بذلت المحاولات لتطبيق هذه النظرية على المسائل الأخلاقية. وهذا ما يفعل أحيانا من خلال محاولة تعريف السعادة بـ «قيمة البقاء». وفي أحيان أخرى نجد أن سعادة المرء تُقارن بشكل غير مرغوب فيه بـ «بقاء الأصلح»، كما نجد على سبيل المثال في تلك الفقرة المقتبسة من هربرت سبنسر Herbert Spencer:

إن فقر العاجز، ومحنة الأحمق، وهلاك الخامل الكسول، وذلك المثل كاهله من خلال القوي، وما يجعل الكثيرين في «مستنقع وفي حالة من البؤس»، هي جميعاً أوامر خيرية عظيمة وبعيدة النظر (Social Statics, III.25).

إن الجهود التي بذلت لاستخدام نظرية التطور في تدعيم القضايا الأخلاقية تكشف هنا عن اتجاه متكرر وواضح لخلط الدعاوى الأخلاقية بالقضايا التجريبية بشكل مباشر. فعلى سبيل المثال نجد أن الدعوى التجريبية الأساسية إن المصائب تبتلي الناس الحمقى هي دعوى تختلط بالدعوى القائلة بأن الناس الحمقى بمعنى ما يستحقون ما يعانونه من كرب، أو أنه لا يوجد سبب يستدعي حمايتهم من هذا الكرب. إن هذا الإيحاء يتم من خلال إهمال كون أن الكرب يأتي أيضاً أولئك الذين يكونون حمقى لكنهم غير محظوظين، وإهمال مسألة ما إذا كان الأمر يستحق محاولة فعل شيء ما فيما يتعلق بذلك الأمر.

والواقع أن الجهود التي بذلت في استخدام النظرية التطورية في مسائل الأخلاق غالباً ما تتسم بنوع من الارتباط المختلط بين بعض أو كل من الأشياء المتميزة التالية: المحفزات على السعادة، وبقاء الفرد، وبقاء الجماعة، وبقاء النوع، والجهد الانتخابي من أجل استمرار أو تناسل سمة أو عينة من السلوك، والجهد الاجتماعي الذي يشجع أو يحبط سمة أو عينة من السلوك. والتأمل البسيط لكل حالة يبين لنا أنه لا واحدة من هذه الحالات تشبه الحالة الأخرى. ولا يمكننا الاعتماد على أي دليل يخفق في التمييز بين هذه الحالات.

ومع ذلك، فليس من الصعب أن نتفهم التيار طويل الأمد الذي اعتقد بأن سعادة المرء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبقاء، وبالتالي بالقدرة على البقاء. وكيف يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك؟ فأنت لا يمكن أن تستمتع بأي شيء إن لم تحيا، وهذا هو السبب في أن كثيراً من الناس يؤمنون بالحياة في الآخرة، ولقد اعتقد اليونان القدماء أن خلود الآلهة يعد أمراً حاسماً لكونهم سعداء. كما أنك يمكن أيضاً أن تكون سعيداً بأن خطك الجيني قد عاش طويلاً لكي ينتجك (لا أنك كنت مسؤولاً عن ذلك). ومن هذا ذاته لا يمكن لشيء أن يتمخض عن ملاءمة

أي سعادة عامة تتعلق ببقاء نوعك أو أي نوع آخر، دع عنك الأفراد الأصحاء، ولا الاعتقاد بأن خيرك مرتبط بهذا. ومع ذلك، فإن الميل إلى الاعتقاد أن الخير يمكن تفسيره بالرجوع إلى الانتخاب البيولوجي هو ميل يحيا بقوة في بعض (وليس كل) الاتجاهات. إنه جزء من ميل أوسع، وقوي أيضا، للاعتقاد أن العلم الطبيعي يمكن - بطريقة لا جدال فيها - أن يحسم السؤال عن طبيعة السعادة. إن الرؤية في علم النفس المعروفة بالسلوكية (behaviorism) تمثنا بمثال آخر على النزعة الطبيعية المتعلقة بالخير، خصوصا في منتصف القرن العشرين. ولقد أكدت السلوكية غالبا المعاني المتضمنة لرؤيتهم بالنسبة إلى السياسة الاجتماعية. وقد أصبح عالم النفس السلوكي سكينر B. F. Skinner مشهورا بأقواله من قبيل التالي:

إن الحقيقة الواحدة التي سوف أصبح بها من أعلى سطح
أي منزل هي تلك: أن الحياة الجيدة تنتظرنا، هنا والآن! وفي
هذه اللحظة ذاتها يكون لدينا التقنيات الضرورية، المادية
والسيكولوجية، لأجل خلق حياة ممتلئة ومرضية بالنسبة إلى كل
شخص (Walden Two, ch. 23).

لقد قدم سكينر مقترحا استراتيجيا سلم بأن السعادة يمكن اختبارها تجريبيا، وبأننا يمكن أن نكتشف تجريبيا كيف نوجدها من خلال دعم سلوكي. وهذا هو السبب في أننا يمكن أن نزع أن لدينا «تقنيات» لخلق حياة مرضية. ومن المؤكد أن هذه الفكرة كانت لها توابع باستمرار، حتى حينما توارت السلوكية في صورها الأكثر فجاجة. والواقع أنه كانت هناك دواع متزايدة من الحكمة العملية منذ القرن الثامن عشر تستدعي الكشف عن السعادة من خلال البحث التجريبي. وهذا يبدأ على النحو التالي. إن العلم الطبيعي - بما في ذلك التكنولوجيا التي تنشأ عنه - كان أداة قوية بشكل متزايد. وعلى أقل تقدير فإنه أسلوب قوي - وربما أكثر قوة من أي شيء قد عرفه الإنسان من قبل - يكفل لنا الوصول إلى أنواع معينة من الأهداف المحددة. وهذا يجعل الناس عرضة للافتراض أنه قد يكون هناك تساو في التأثير عند اكتشاف ما هي أو ما ينبغي أن تكونه أهداف الحكمة العملية.

إضافة إلى ذلك، فإننا يمكن أن نثبتين عنصرا آخر يصنع شيئا ما بالتوازي. وحيث إن الأشياء التي يريدها الناس تُنتج بوفرة، وبما أن توزيعها يصبح أكثر ملاءمة، فإن النقص أو عدم المساواة في التوزيع سيبدو من الصعب ألا يكون هناك سبيل لاجتنابه ومن الأسهل علاجه. وبذلك فإن عدم المساواة أو الافتقار إلى العدل قلما يبدو أمرا خاصا بنظام للأشياء لا يتبدل، ويكون إلى حد كبير نتاجا لقرارات وجهود بشرية. فالسياسات العملية تأتي هنا لتقاوم بشكل من النادر أن يكون الناس قد حلموا به من قبل.

ومع ذلك، فإنه بينما يحدث هذا، فإن الحاجة إلى قياس المساواة وعدم المساواة تتبدى بشكل بارز على نحو متزايد. ولم تكن هناك وجهة نظر واضحة في الفترة الكلاسيكية لدى اليونان فيما يتعلق بمحاولة قياس الدرجة النسبية للفقر في مجالين مختلفين. فلم يذهب أحد إلى اتخاذ أي موقف منهجي فيما يتعلق بذلك، أو لم يذهب إلى أي شيء يمكن أن يستدعي هذا القياس. ومن المؤكد أن الفلاسفة وغيرهم من المفكرين لم يشغلوا أنفسهم بمثل هذا المدى الواسع من القضايا المتعلقة بالقياس، في مقابل المدى الضئيل من القياس المتعلق بلذة الفرد على نحو ما نجده في محاوره بروتاغوراس.

من الواضح أن الهناءة، أو طيب العيش، هي أحد الأشياء التي يهتم الناس بتوزيعها، وهذا فيما يبدو يتطلب مقياسا لهذا الأمر. وهكذا فإن الاهتمام بمشروع لقياس طيب العيش من أجل هذه الأغراض واسعة الانتشار، هو مطلب يحدث من خلال إدراك أنه من الممكن استخدام نتائج هذا القياس. وقد بدأ هذا القياس بشكل ضعيف متردد في أوروبا منذ نحو قرنين، ويمكن أن نراه في كتاب مل في المذهب النفعي، وفي شخصية جيلبي (Jellyby) التي صورها ديكنز (Dickens) في روايته «المَنْزِل المنعزل» من خلال كون شخصيتها تبدو أكثر اهتماما بطيب عيش الناس النائين من اهتمامها بعائلتها الخاصة. وقد كان هذا بمنزلة هجوم آخر على المذهب النفعي بدفاعه عن فعل ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

القياس: السعادة والمفاهيم الأخرى

في أيامنا هذه يعد القياس التجريبي - المفسر على هذا النحو - نشاطا مضللا، يشغل، فيما يشغل، وقت الفلاسفة وعلماء الاقتصاد المبرزين. إنه يظهر

بشكل رقمي في المذاهب الأخلاقية على نحو يتجاوز المذهب النفعي الذي أثار لأول مرة الاهتمام به. فعلى سبيل المثال نجد أن نظرية العدالة لدى جون رولز (John Rawls) تتطلب القدرة على تحديد من الذي يعد في المجتمع «أقل الناس من حيث طيب العيش»، وعلى اتخاذ مقاييس معينة لرفع مستوى حسن معيشتهم. وبينما تتسع إمكانيات القياس، فإن الضغط يزداد- على نحو يتجاوز أي شيء مما استطاع أفلاطون أن يراه حينما كتب محاورته بروتاغوراس، لكي نفهم كيف يمكن تنفيذ ذلك من خلال دليل تجريبي جيد. ولأسباب عديدة، لم يصبح أي شخص على اقتناع بالمحاولات القبليّة الخالصة لتحديد من الذي يكون في حال أفضل من غيره.

ومع ذلك، فإن فكرة قياس السعادة بغرض تحقيق سياسة عملية اجتماعية لم تدفع بنا بعيدا تجاه إجابة واضحة ومتسقة عن الأسئلة الفلسفية المتعارف عليها فيما يتعلق بطبيعة السعادة (انظر الفصل الثاني). وعلى الرغم من أن بعض المفكرين يعتقدون أن طيب العيش هو بؤرة تركيز السياسة العملية الاجتماعية، وبالتالي يأملون في تحديد طبيعة السعادة، فإن هناك مفكرين آخرين يقترحون استخدام مفاهيم أخرى بدلا من ذلك، إما لأن هذه المفاهيم تكون أكثر قابلية للقياس، أو لأن مفهوم طيب العيش ليس ملائما لهذا الغرض المنظور.

إن الاتجاه في التفكير الذي يرى أن السعادة لا يمكن قياسها بسهولة أمر يمكن بيانه من خلال علماء الاقتصاد وغيرهم من علماء الاجتماع الذين يرون أن ما ينبغي توزيعه من خلال السياسة الاجتماعية أو السياسية ليس هو طيب العيش، وإنما المال. فإذا كنت تعتقد أن طيب العيش هو أيضا لا يمكن وزنه بحيث يمكن التعويل على قياسه وإحصائه، فإن المال يبدو أشبه بديل مغر.

وأحد علماء الاقتصاد الذين يقدمون لنا مثالا على الرؤية القائلة إن طيب العيش لا يكون دائما هو الأمر الأكثر ملاءمة لكي تركز عليه السياسة العملية الاجتماعية هو أمارتيا سن (Amartya Sen). فهو مهتم بوجه خاص بالكيفية التي يمكن بها قياس ومقارنة وتقييم العدالة والظلم، أو التوزيع. فكيف يمكن فعل ذلك؟ إن المقاييس الواضحة اليقينية تبدو بجلاء غير كافية. إن المال ليس حلا ملائما هنا، لأنه من الواضح أن بعض الناس الأثرياء يكونون في حالة بائسة.

وفضلا عن ذلك، فإن قدرا معيناً من المال لا يكون دائماً مساوياً لقدرة معين من القدرة الشرائية القابلة للقياس. وكون أننا نكون غالباً مهتمين بقياس القدرة الشرائية، هو أمر يجعل من الواضح أن ما نريد حقاً قياسه ليس المال في حد ذاته، وإنما شيء ما يمكن أن نفعله بما يمكن أن يحققه. لكن ما هو ذلك الذي يمكن أن يحققه؟ إن الرضا يبدو أمراً غير وارد هنا أيضاً. إن بعض الناس يكونون راضين عن حال من يكونون مثقلين بالأعباء، واعتبارهم يكونون بالمثل في وضع حسن من خلال الرضا أو عدم الرضا بالثراء البالغ، إنما يضمنون في مقياس المرء ما نظر إليه سن (Sen) على أنه ظلم واضح.

إن سن يركز على ما يسميه «الإمكانات» أو «القدرة على تحقيق وظائف ذات قيمة». وهذا - فيما يقول - هو ما ينبغي توزيعه بشكل عادل (ويكون مرتبطاً بالقيم الأخرى أيضاً). وبهذا القول، فإن سن يتعد عن فكرة الفيلسوف التقليدي عن السعادة. وهذا يعني ابتعاده عن محاولة تقييم شامل لحالة المرء، وهو التقييم الذي سوف يأخذ في الاعتبار كل الجوانب المرتبطة حدسياً الخاصة بهذه الحالة. إن هذا التقييم لا يورط ذاته في محاولة الإجابة عن السؤال عن كيفية تقييم حالة المرء ككل دفعة واحدة (انظر الفصل الثاني). فهو بدلاً من ذلك ينظر في مفهوم أضيق: العدالة والتوزيع. وقد لا يكون هناك أي سبب لذلك كي يتوافق مع الفكرة الشاملة عن السعادة.

ويمكن للمرء أن ينظر إلى رؤية سن باعتبارها تقول ما يلي: مهما تكن السعادة، فإن القيمة المهمة التي ينبغي التركيز عليها فيما يتعلق بمسائل التوزيع هي الإمكانات، وليس السعادة بمعناها التقليدي. إن هذه الرؤية يمكن تقييمها بشكل مستقل عما يعتقد المرء عن طبيعة السعادة ذاتها (أو حتى بشكل مستقل عما إذا كان المرء يعتقد أن هناك مثل هذا المفهوم النافع). ولا يمثل هذا أي نقد لهذه الرؤية. ومن المؤكد أنه من الملائم القول بأنه لتحقيق الأغراض التي تدور بخلد سن، فإنه من الأفضل الحديث عن السعادة كما تفهم بشكل تقليدي، لكن فيما يتعلق بمظهر أو جانب منها (انظر الفصل السابع).

إن أسلوب سن في التفكير يبدو بالنسبة إلي أنه يمثل الجهود المتعلقة بتقييم وحساب حالة الوجود البشري الذي نلقاه في أيامنا هذه. وتلك الجهود تلتقط

وتؤكد مظهرها أو جزءا معيناً مما يمكن التفكير فيه على نطاق واسع باعتباره طيب العيش. وهذا يحدث من دون سبب وجيه أيضاً. وكما أكدت من قبل، فإن تكامل المظاهر المختلفة للسعادة ورؤاها لها ليس من السهل أن نحققه. وفضلاً عن ذلك، فإنه يبدو بالفعل أنه من اليقيني من بين هذه المظاهر ما يكون وثيق الصلة بوجه خاص بأغراض معينة، من دون غيرها. إن مسار سن في التفكير (سواء كان المرء يقبله أو لا يقبله في النهاية) يمكن تفهمه، إذا وضعنا في الاعتبار أغراضه المحددة.

إن الظاهرة التي يبدو فيها أننا نقوم بالملاحظة هنا هي نوع من استبعاد تقييم مفهوم السعادة، ومن المحاولات المتنوعة لأن نضع بدلاً منه تدريجياً مفاهيم أخرى، من أجل أغراض جزئية متعلقة بالسياسة العملية والعلوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية في يومنا هذا تميل إلى التركيز على تلك المفاهيم الأخرى (على الرغم من أن هناك استثناءات، انظر كاهنمان وآخرين 1999)، وتهدف إلى أقل مما قد يتوقعه المرء لتفسير مفهوم السعادة ذاتها. ومع ذلك، فإن فكرة السعادة من بعض الوجوه غير مصقولة جيداً وعامة. غير أن الباحثين في العلوم الاجتماعية غالباً ما يكونون مهتمين بالوصول إلى نتائج مصقولة بشكل أفضل. فهم غالباً ما يريدون معرفة ما هي الرؤية المحددة تماماً التي سوف تقود الناس إلى أن ينهمكوا في أشكال معينة من النشاط: لأن يصوتوا لمرشح معين، أو ليشتروا منتجاً معيناً، أو لتبني اتجاهات اجتماعية معينة، وما إلى ذلك. ولذلك فإن البحث التعميمي في السعادة قد لا يكون نافعا تماماً لهذه الأغراض. وهذا ليس هو ما يمكن أن يتوقع المرء أن تنتجه تقاليد المذهب النفعي في القرن التاسع عشر، لكن هذا فيما يبدو قد حدث.

ومادام هناك ضغط قوي لأن نجد مقاييس كمية بطريقة لا إشكال فيها لمثل هذه الأنواع من الأنشطة، فإن المرء يمكن أن يتوقع لهذا التقليد أن يتواصل. إن مفهوم السعادة سوف يقدم أساساً لمفاهيم أخرى. وإذا كان مذهب اللذة الكمي لا يمكن أن يفعل ما توقعه منه بنتم، فإنه ليس هناك أي تفسير بديل واضح للسعادة يمكن أن يغطي نطاق هذا المفهوم. وبخلاف ذلك، فإن المرء يمكن أن يجد دوراً لهذا التفسير باعتباره يتخذ من خلال مفاهيم تتعلق بحالات الناس الأكثر قابلية للقياس. فهذه

المفاهيم في كل الاحتمالات ستكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسعادة كما تأسست في التقاليد المتوارثة، وربما ستبدو أغلب هذه المفاهيم كمظاهر لها، وليس لها في مجملها (انظر الفصل السابع).

عوائق أمام التجريبية فيما يتعلق بالسعادة

سبق أن قلت إنه في بعض الفترات كانت هناك درجة من الإجماع تتعلق ببعض الحقائق عن السعادة. فضلا عن ذلك فإنه في القرنين التاسع عشر والعشرين كان هناك تفاؤل متزايد فيما يتعلق بقدرة المناهج التجريبية على تعريف مظاهر معينة على الأقل من السعادة وقياسها. لكن هذا الاتجاه قد قاد كثيرا من الناس - بدلا من ذلك - إلى أن يتبنوا مفاهيم أخرى عما يمكن قياسه وتوزيعه، حتى إن الدور الذي مارسه مفهوم السعادة ذات يوم قد تشظى.

مع ذلك، فإن هناك تطورات أخرى قادت الناس إلى الشك في أن السعادة مفهوم تجريبي، أو في إمكان استناد السعادة إلى أسس تجريبية متينة، أو في الحقيقة على أي أسس راسخة. فهل يتوقع الناس أن يجدوا أعراضا متزامنة واضحة يمكن أن يؤدي إليها كوننا سعداء، أو فئة واضحة التعريف لأسباب السعادة؟

وربما يشك المرء أيضا في إمكانية ذلك؟ وأحد أسباب ذلك أن هناك أهدافا ورغبات مختلفة يكون إشباعها متضمنا في تحقق السعادة. ومع ذلك، فإن هذه الأهداف لا يمكن بوجه عام إشباعها معا. فضلا عن ذلك، فإن إشباعها - كما لاحظنا من قبل - لا يكون إلى حد ما منظويا على توافق (انظر الفصل الثاني). ومن الواضح أن هذا يقلل من فرص القوانين المنتظمة السيكلوجية التي تقول بوجه عام: «إذا ما كان شخص ما سعيدا، فإنه من المرجح أن يفعل كذا وكذا»، أو «إذا ما حدث كذا وكذا لشخص ما، فإنه من المرجح أن يكون سعيدا». إن ما يفعله شخص ما حينما يكون سعيدا، وما سوف يجعله سعيدا، هي أمور متنوعة إلى حد كبير ومعتمدة على معتقدات المرء وذوقه الخاص.. إلخ، وعلى الظروف المحيطة أيضا، ذلك أن كثيرا من القوانين التجريبية المباشرة هي التي تستدعي السعادة للانبثاق.

إضافة إلى ذلك، فإن هناك أيضا الحقيقة القائلة إن السعادة مرتبطة على أنحاء متنوعة من خلال البشر المختلفين بالعديد من حالات الوعي، وذلك من قبيل: حالة الرضا التي تتسم بالسكينة، والوجود الصوفي، والمرح الماجن، والعجب.. إلخ. إن هذه الحالات جميعا لها أحقية ما في أن تشكل جوانب أو مظاهر من السعادة (أو لنقل من مظاهر لجوانب مصاحبة لها). ومع ذلك، فإنها بالتأكيد لا يمكن الحصول عليها جميعا معا، كما أن بعضا منها يبدو غير متوافق: كحالة الوجد والسكينة على سبيل المثال. ومن الصعب أن نتفهم كيف يمكن للجهد المبذول لإيجاد قوانين سيكولوجية تنطوي على السعادة أن تتوافق مع هذه الحقيقة.

والواقع أنه يمكن أن يكون الأمر هنا هو أن ما آمن به بعض الفلاسفة يعد صادقا من حيث الفضائل المميزة بوضوح: كـ «الشجاعة»، و«الشهامة».. إلخ، هو أمر يسري أيضا على السعادة. وهذا يعني أنه ربما تكون السعادة أحد تلك المفاهيم من «السيكولوجيا الشعبية» التي لا تعين على وجه التخصيص أي بعد سيكولوجي يحاول أن يكتشف قوانين أو ضوابط عامة (انظر هارمان 1999 - 2000 Harman). وهذا يمكن أن يكون واحدا من الأسباب التي تفسر لماذا لم يكن هناك تأثير ضاغط كبير لمثل هؤلاء الباحثين التجريبيين - المدفوعين بمثل هذه الدوافع - في اشتغالهم على المهمة التقليدية لتحديد الكيفية التي تتوافق بها مع العناصر المكونة لطيب العيش تحت مفهوم شامل لطيب العيش. ولقد ركزت من قبل على الحقيقة القائلة إننا حينما نفكر في السعادة، نجد أنها تنطوي على الكثير من الأهداف، ومثل هذه الأهداف يمكن أن تتضارب فيما بينها، على نحو ما يمكن تخمين ذلك من خلال الكثير من المواقف غير المتسقة أحيانا (انظر الفصل الأول). ومن المفترض أن يضع المفهوم الشامل للسعادة كل هذا في اعتباره. غير أن السؤال هو: كيف؟ إن المسائل التي تقودنا إلى أفضل الدراسات التجريبية فيما يفعله الناس والاهتمامات التي تدفعهم، لم تفض إلى ضغط قوي لمحاولة الإجابة عن ذلك السؤال، ولا إلى طرائق لفعل ذلك.

وهناك في واقع الأمر عقبات خطيرة، تبدو متأصلة في المفهوم ذاته، في طريقة التعامل معه باعتباره فكرة تجريبية على وجه التخصيص وعلى نحو واضح. إن بعض هذه العقبات أصبحت تسطع بوضوح خاص في المناقشات الفلسفية عبر القرن

العشرين، لكنها مشاهدة في تناولات السعادة لدى الفلاسفة القدماء أيضا. فمن قبل آثار القدماء مشكلات جوهرية تتعلق بالفكرة القائلة إن وصف شخص ما بأنه سعيد هو نوع مباشر من الحكم.

إن كثيرا من قراء أرسطو قد سألوا أنفسهم السؤال المتعلق بما إذا كان تفسيره للسعادة يعد «منتميا إلى النزعة الطبيعية» (naturalist) بالمعنى الذي ذكرناه من قبل. والفكرة القائلة إن المرء يمكن أن يكون مدفوعا بتركيزه على القول إننا لكي نكتشف طبيعة السعادة ينبغي أن نلاحظ ما يهدف إليه الناس. وهذا يمكن أن يوحي بأن ما نعزوه إلى السعادة يكون مؤسسا ببساطة على ملاحظتنا لسلوك الناس - وهي الفكرة ذاتها التي حفزت التفكير التجريبي ملل فيما بعد - وهذا سوف يعني أنه كما رأى الأشياء فإن تعريفه للخير البشري أو للسعادة بوصفها «نشاطا للروح وفقا للفضيلة، أو مع أكثرها كمالا إذا كانت هناك أكثر من فضيلة» (Nicomachean Ethics 1098a17-18) هو تعريف قد تأسس تجريبيا. لكن إذا اتخذنا هذا القول الصريح، فإننا نخاطر بأن ننسب إلى أرسطو فكرة أكثر حدة عن «التجريب» مما هو لديه بالفعل.

ومع ذلك، فليس هناك سبب لكي لا نفهمه على هذا النحو التجريبي المباشر. وأحد الأسباب أن هناك الحقيقة القائلة إن برهانه ينشئ نتائج لما يهدف إليه المرء بوصفه موجودا بشريا. ويتحول الأمر من وجهة نظره ليصبح في رأيه أن بعض الناس - بل أكثرهم في واقع الأمر - لا يهدفون في كل مظاهر سلوكهم إلى ما يقوله عن طبيعة السعادة. فهم يهدفون إلى اللذة أو الشهرة أو إلى شيء آخر، لأنهم يخطئون في فهم طبيعة الخير البشري.

وهكذا فإنه يبدو كأن شيئا ما وراء الملاحظة المباشرة يكون مفترضا ليقف وراء تعريفه للسعادة ويدعمه. فالأشياء التي يهدف إليها بعض الناس تهدف بالفعل إلى تصفيتهما، على أساس أن أولئك الناس لا يهدفون - وفقا لأرسطو - إلى تلك الأشياء «باعتبارهم موجودات بشرية». وهذه التصفية تبدو قائمة على حكم تقييمي مسبق فيما يتعلق بما ينبغي أن تهدف إليه الموجودات البشرية. وهكذا فإن أساس التعريف لا يكون مقصودا باعتباره الملاحظة وحدها.

إن أرسطو يعرض ذلك النوع من السؤال الذي يمكن أن يثار فيما يتعلق بالحكم عما إذا كان امرؤ ما يكون سعيدا، أي عما إذا كان هذا يعد مسألة تجريبية. ومع ذلك، فإن بعض الفلاسفة يرون بوضوح أن المهمة من الناحية المبدئية لا تقدم لنا أي صعوبة حقيقية. وهذا يتبدى لنا من خلال توصيفاتهم المؤكدة للسعادة وضدها.

من ناحية أخرى، فإن هذا الأمر لا يبدو أنه ينطوي على صعوبات من حيث المبدأ، فإذا ما نظرت إلى السعادة باعتبارها نتاجا يضع في اعتباره كل أهداف المرء... إلخ، وإذا ما كان وإلى أي حد يمكن الوفاء بهذه الأهداف، فإننا يكون لدينا عندئذ نوعان من المشكلات.

إن إحدى المشكلات هي التالي: ليس من الواضح تماما إذا ما كان شخص ما لديه هدف محدد أم لا، أو إذا ما كان شخص يؤمن بشيء ما لكي يصبح شيئا ما يستحق التقدير، أو يستحق أن يستمتع به... إلخ. وعندما يكون الأمر على هذا النحو، فإنه سوف يصبح من الصعوبة تحديد خير شخص ما. وهذا يحدث إلى حد أن عناصر السعادة توصف من خلال أفكار ليس من السهل تحديدها، بحيث يمكن للمرء أن يخبرنا (بعد الملاحظة على سبيل المثال) من هو الشخص الذي تنطبق عليه تلك التوصيفات التي نعزوها للسعادة، فهذه التوصيفات سوف تصبح مسألة إشكالية. فإذا كانت السعادة تنطوي على شيء ما مما نريده، فإنه سيكون من الصعب عندئذ تحديد قدر سعادتك.

والمشكلة الأخرى أكثر صعوبة إلى حد كبير. فالسعادة بمعناها المألوف تنطوي على عناصر كثيرة (بل على الكثير من الأهداف والحاجات)، ومن الصعب إلى حد بعيد كما رأينا (في الفصل الثاني بوجه خاص) أن نحدد ما هي تلك العناصر التي تقوم بدور مهم في السعادة وما الدور الذي تقوم به. وبقدر ما أن هذا أمر يصعب بيانه، فإنه سيصبح من الصعب أيضا أن نقول من هو الذي يعد سعيدا وإلى أي حد يكون سعيدا. حتى إذا عرفت ما هي العناصر التي تعد مهمة، فإن معرفة مقدار هذه العناصر والكيفية التي يمكن بها أن نحدد كل منها هو أمر سيشكل بوضوح وضعا إشكاليا. وفضلا عن ذلك فإن قدرا كبيرا من عدم التوافق يكشف عن هذه المسألة، كما يشهد بذلك بإسهاب تاريخ السعادة.

فضلا عن ذلك، فإنه إذا كان التساؤل عن تحديد عناصر السعادة وعن الدور الذي تقوم به لا يعد مسألة تجريبية ، فإن التساؤل عن القدر الذي يكون به المرء سعيدا لا يمكن أن يكون مسألة تجريبية. إن ذلك السؤال الأخير سوف ينطوي على الأول باعتباره عنصرا لاتجريبيا. ذلك أن استخدام مناهج تجريبية خالصة لإقرار كم يكون المرء سعيدا هو أمر سيكون غير مطروح للسؤال.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإن السعادة إلى حد ما تم تناولها باعتبارها سمة تجريبية لحالة المرء. وبذلك فإنها يجب أن تحوز على الأقل بعض العناصر المهمة التي يراها الناس باعتبارها عناصر يمكن تحديدها من خلال الملاحظة. وربما يعد أرسطو مثالا على هذه الرؤية. ومثال آخر على ذلك هو الفكرة الهيلينستية القائلة إن السعادة أمر يتعلق إلى حد كبير بالسكينة الروحية. وفضلا عن ذلك، فإن قدرا كبيرا من الاشتغال على هذا الأمر في أيامنا هذه إنما يحدث من خلال علماء النفس التجريبيين في محاولتهم الكشف عن فكرة الخير، «في مواجهة الهدف قديم العهد في فهم فكرة الخير» (Kahneman et al. 1999). وفي الفصل الختامي فإنني أعود إلى السؤال عما إذا كان هذا يشكل طموحا مقبولا للبحث في هذا الأمر.

التصرف من دون مفهوم

محاولة تجميع اللغز

إذا كان امتلاك مفهوم للسعادة يتطلب أن
يُفي المفهوم بمعيار واضح، فإنك عندئذ يمكنك
القول إننا ليس لدينا بالفعل مفهوم للسعادة،
أو يمكنك القول على الأقل إن هذا المفهوم
لا يتبدى لنا بالتأكيد في تاريخ الفلسفة.

إن فكرة مفهوم السعادة تبدو على
النحو التالي: إن المرء تكون لديه أهداف،
ورغبات، وطموحات عديدة، أمور يعتبرها
تستحق التقدير، أمور يستمتع بها، وهكذا.
وعدم المعرفة بالكيفية التي يمكن بها
التوفيق بين هذه الأمور في زمن محدود، أو
بالكيفية التي يمكن بها أن نراها متوافقة
بعضها مع بعض، أو أن نكون على يقين من

بأنه

«إن تاريخ مفهوم السعادة كان
بمنزلة بحث عن شيء ما لا يمكن
الحصول عليه»

المؤلف

أيها يمكن أن يسير في إثرها بإطلاق أو إلى مدى، هو أمر يجعل المرء يتساءل عن معنى أن يكون سعيدا. وهو يسأل هذا السؤال لأنه ينتظر أن تهديه الإجابة في التعامل مع أهدافه المختلفة، وما إليها. فهو يعتقد أن هذه الإجابة سوف تبين له ما هي الأهداف التي ينبغي استبقاؤها، وكيف يمكن أن تتوافق معا تلك الأهداف.

قارن بين مثل هذا المرء وشخص لديه قطع كثيرة من أجزاء اللغز، لكنه لا يعرف ما هي الصورة التي يمكن أن تشكلها هذه الأجزاء حينما يتم تجميعها معا. فهو يعتقد أنه إذا ما عرف الصورة فإنه سيكون قادرا على تحديد الأجزاء التي تنتمي إلى الصورة ويمكن أن تتوافق معا. إن الصورة سوف ترشده - فيما يعتقد - في تجميع الأجزاء.

وربما نحاول استخدام هذا التشبيه لكي نغطي فكرة واحدة فيما يبدو عليه الأمر حينما نمتلك تصورا سديدا للسعادة، وإن مثل هذا التشبيه يؤثر في العديد من المحاولات الفلسفية لتوضيح طبيعة السعادة، لكن امتلاكنا لمفهوم السعادة ليس هو ما يوحى به هذا التشبيه⁽¹⁾.

إن الفلاسفة وغيرهم من المفكرين ينتظرون أن يمدّهم هذا المفهوم بإرشاد من هذا النوع. فهم من النادر أن يقولوا إن مفهوم السعادة يشبه الصورة التي تقوم على أساس اللغز، وإن هذا المفهوم سوف يمكنهم من تجميع أجزاء اللغز - أي من تجميع الأهداف المختلفة... إلخ - أو تجميع بعضها على النحو الصحيح. لقد حاول كثير من الفلاسفة أن يعرفوا المفهوم المرشد، فبنّام ومل - على سبيل المثال - يزعمان أنه من خلال تعريف السعادة باعتبارها لذة - وإن كان بأساليب مختلفة - فإنهما بذلك يساعدانا على تزويدنا بمعيار لاتخاذ السلوك الصحيح. وقد قال أبيقور شيئا مماثلا، على الرغم من أن فكرته عن اللذة كانت فكرة أخرى مغايرة. كذلك فإن أفلاطون قد زعم الشيء نفسه في تعريفه لأفضل حالة إنسانية باعتبارها انسجام الشخصية. ومع ذلك فإن هوبز وكانت قد أنكرا أي وجود لمثل هذا المفهوم المرشد. وقد بدا نيتشه أنه يوافق على أنه لا وجود لهذا المفهوم، وقد أكد أيضا أنه من الأفضل بالنسبة إلى المرء ألا يكون لديه مثل هذا المفهوم. وهذه بعض الأمثلة فحسب.

إن استمرار عدم التوافق حول الكيفية التي يمكن بها تعريف مفهوم مرشد للسعادة ليس بمنزلة برهنة على أنه ليس هناك طريق صحيح لتعريف هذا المفهوم. فضلا عن ذلك، فلن يكون من اللائق هنا - في سياق تقديم تاريخ موجز للسعادة - أن نحاول التعظيم من شأن هذه البرهنة.

ومع ذلك، فمن المبرر أن نحاول باختصار بيان السبب وراء الشكوك من أن يكون لدينا نوع من المفهوم المرشد للسعادة الذي لطالما تطلع إليه الفلاسفة، كذلك فإن هناك مبررا لأن نبين ما هو البديل الذي يمكن أن يكون هناك، ومرد هذا يرجع بوجه خاص إلى كون أن واحدا من الشخصيات الكبرى في تاريخ السعادة - وهو أرسطو - يمكن فهمه باعتباره قد قدم مقترحا بالبديل. وسوف أختتم كلامي هنا بتقديم هذه الطريقة في بناء فكره. غير أنني سوف أبدأ أولا بقول الكثير عن الصعوبات التي واجهتها تلك المحاولات في إيجاد مفهوم مرشد للسعادة.

وأنا أظن أننا ينبغي أن نندهش بما هنالك من قدر ضئيل مما يمكن قوله عن الدفاع عن تعريف واحد للسعادة على حساب تعريف آخر، وهذا يجعلني أشك في أننا لدينا مفهوم وحيد عن السعادة هنا، وهو ما يجعلني أيضا أشك في أننا نشهد فلاسفة عديدين يقدمون تعريفات لهذا المفهوم الواحد ذاته.

إن هؤلاء الفلاسفة جميعا ينشغلون بهذه المشكلة ذاتها. وهذه المشكلة تعد على الدوام مشكلة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن نسعى إلى تحقيق كل أهدافنا معا، وما إلى ذلك - إذا ما وضعنا في الاعتبار أننا لا يمكن أن نفني بها أو نفتفيها في الوقت نفسه - وأن نجعل منها بمنزلة مقياس شامل لحالة المرء.

ومع ذلك، فإنه سيكون من الصعب أن ندافع عن القضية القائلة إنه وراء تلك المشكلة، يوجد لدى هؤلاء الفلاسفة تصور عام عن حل هذه المشكلة، وإنهم جميعا يقدمون تعريفا للسعادة يلائم هذا التصور. فهم كلهم بالأحرى - ونحن كذلك - يبدأون بتلك المشكلة. والنتيجة ينبغي أن تكون - كما سوف أبين ذلك - أن تلك المشكلة هي كل ما يقوم عليه مفهوم السعادة.

تأمل الأساليب المختلفة بشكل جذري التي تناول بها الفلاسفة القضية الخاصة بماهية السعادة. بداية، يقول أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»

(الذي نكرره هنا مرة أخرى) أن السعادة هي «نشاط النفس وفقا لفضيلتها، أو إذا كان هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا» (1098a17-18).

وإذا ما قررنا أن هناك أكثر من فضيلة واحدة، فإنه يشرع في تحديد الفضيلة التي تعد «الأعظم والأكثر كمالا» من بين الفضائل، وهو ينتهي إلى أن هذه الفضيلة هي فضيلة التفكير الفلسفي أو «التأمل». ويصل إلى نتيجة مؤداها أن الحياة الأكثر سعادة هي الحياة المكرسة لهذا النشاط العقلي. وبذلك فإن التأمل يصبح بمنزلة غاية أو هدف غالب على الحياة السعيدة.

قارن ذلك بموقف أبيقور، إنه يؤكد أن الخير هو نوع من التجربة، أعني اللذة، التي يعرفها بالتححرر من الإزعاج. وهو يوصي بأن الحياة المعيشة ينبغي أن تنطوي على أقل قدر ممكن من الإزعاج، ولقد قال بنتام بشيء شبيه بهذا تقريبا. فهو يرى أن الخير هو تجربة اللذة بالمعنى الأكثر تداولاً لمفهوم اللذة، وهو المعنى الذي ضمنه كثيرا في إطار التححرر من الإزعاج. فهو يرى أن المرء يمكن أن يكون سعيدا بالتناسب مع قدر اللذة التي يمكن أن يحصل عليها.

وضع أفلاطون في اعتباره كلا من التجارب (مثل أبيقور وبنطام) وأنشطة النفس (مثل أرسطو). وهو يعتقد أن أفضل صورة يمكن أن تظهر من خلال اللغز سوف تكون بمنزلة تنظيم منسجم لكل الأشياء التي تكون ماثلة في الحياة المعتادة. وهو يفترض في المجتمع المثالي وجود تنظيم منسجم سيكون هو ما يمكن الشخص من القيام بوظيفته داخل المجتمع.

إن هؤلاء الفلاسفة أشبه بشعوب ثلاثة يتناولون أمر وضع اللغز بطرائق ثلاث مختلفة تماما. وبداية، فإن هذه الطرائق تنطوي فيما يبدو على شيء ما مشترك فيما بينها. وبذلك، فإن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعطون الانطباع بأنهم يشتغلون انطلاقا من فكرة شائعة عن الكيفية التي يمكن بها أن نحل هذا اللغز على النحو الصحيح. ومع ذلك، فإن هذا الانطباع يتلاشى حينما يشاهد المرء ما يفعلونه.

إن أرسطو يشبه شخصا ما يتوقع أن تتشكل الصورة في النهاية من خلال اللغز لتعطي الصدارة لأحد أجزاء الصورة، إن هذا الجزء يكون له موضع كبير ومهم، بينما الأجزاء الأخرى تتجمع حوله.

ومع ذلك، فإن أبيقور وبنّام يريدان وضع اللغز مجتمعا، بحيث يمكن للصورة أن تنطوي على القليل من اللون قدر الإمكان (كما في حالة أبيقور) أو على الزيادة فيه (كما في حالة بنّام).

إن أفلاطون يريد أن يكون للصورة تنوع ذو أهمية فيما يتعلق بالتصميمات المختلفة التي تتمثل في الأجزاء الصغيرة، لتبدو منظمة في نظر كل شخص من خلال تنظيم خاص وهو النظام الذي يبدو فيه الجزء متناظرا مع العقل.

إن كل من يقوم بحل اللغز يظن أن أفضل حل للغز هو الحل الذي سوف يعرض على أكمل نحو ذلك النوع من التنظيم الذي ركز عليه انتباهه. لكننا الآن قد فقدنا تشبثنا بفكرة تجميع الأجزاء معا، تلك الفكرة التي بدأنا بها. أو لنقل بالأحرى أن الفكرة قد أصبحت تتمثل في محاولة الوصول إلى أشياء مختلفة. وقد أصبح الأمر يبدو على نحو غير الذي بدا عليه، أعني ذلك النحو الذي يحدث بالفعل حينما يشتغل المرء على حل اللغز - وهو جعل أجزاء الصورة تتوافق معا بإحكام - وبدلا من ذلك، فإن هذا «التوافق» قد يعني الآن التنظيم الفيزيقي للأجزاء أو تنسيق ألوانها للتركيز أو لتكبير خاصية بصرية معينة، أو تنظيم يمكن أن يدع النمط الخاص بأحدها ينظم مظهر البقية بالنسبة إلى العين.

إن هذا التشبيه بفكرة اللغز هو تشبيه يبين لنا فحسب الكيفية التي تخاطب بها هذه التفسيرات للسعادة اهتمامات مختلفة. فهذه التفسيرات لا تقدم لنا مفهوما للسعادة يرشد الفيلسوف إلى الكيفية التي يمكن بها وضع كل الأجزاء في الاعتبار على أفضل نحو. لا نسعى إلى نتائج مختلفة فحسب، بل الأهم من ذلك هو الإتيان بأفكار مختلفة خاصة بـ «التجميع»⁽²⁾.

ويمكنني القول إن هذا هو ما حدث عبر سلسلة طويلة من المحاولات الفلسفية لتفسير ماهية السعادة. نحن نبدأ بمشكلة تناول أهدافنا المتنوعة. نحن على وعي بأشكال التضارب القائمة بين الأشياء الجزئية التي نسعى إليها. ونحن عندئذ نحاول أن نتناول أشكال التضارب بطرائق مختلفة، ننظر إلى كل منها باعتبارها ملائمة لما نفعله بشكل متزامن. ونحن عندئذ نرى أننا نعمم الفكرة بطريقتين، لكي نحاول أن نشكل مفهوما شاملا للسعادة. ونحن نفترض

أننا يمكن أن نضع كل أهدافنا في مخطط شامل من «التنسيق»، ونحن في الوقت ذاته نفترض أن نفس النوع من التنسيق يمكن أن ينطبق عبر الحدود. ومع ذلك، فإنه ليست هناك فكرة عامة تتعلق بالتنسيق يمكن استخدامها بالفعل لكي ترشدنا إلى ما ينبغي أن نفعله.

مفهوم السعادة ذاته باعتباره المشكلة

إذا لم نتبن الفكرة التي ترى أن إدراك مفهوم السعادة يرشدنا في تناولنا إلى كثرة الأهداف المتضاربة التي تكون لدينا أحيانا، فإننا يمكن أن نحاول تطبيق طريقة أخرى مختلفة من التفكير في هذا الأمر. وتلك هي الفكرة - التي تعد فكرة كائنية تقريبا - القائلة بالمثل المنظم أو بالمفهوم المنتظم. إن المفهوم المنتظم في هذا السياق من المعنى هو مفهوم يضع أمامنا مهمة معينة من التفكير، لكن من دون أن يوضح لنا كيفية تحقق هذه الفكرة، أو التأكيد أننا في النهاية يمكن أن نصل إلى تحقق تلك الفكرة.

وفي حالة السعادة، سوف تصبح المهمة هي أن نجد وجهة النظر الصحيحة التي من خلالها يمكن أن نربط وننظم وأن نوفق أحيانا بين الأشياء التي نرغب فيها أو نراها جديرة بالتقدير. إن النظر في هذه الفكرة سوف يثير فينا التحدي للتفكير في طريقة جديدة للتنظيم والربط بين الأهداف المختلفة، وما إليها، وبين وجهات النظر التي من خلالها يمكن أن نفعل ذلك، لكن استدعاء كلمة «السعادة» لن يؤكد لنا أن ذلك يمكن فعله، ولا كيف يمكن فعله.

إن التفكير في مفهوم السعادة باعتباره منظما بهذا المعنى يعد مفيدا بطرق ما، فهو إن لم يرشدنا إلى تحقيق أهدافنا المتعددة، فإنه يوحي لنا بأننا بحاجة إلى أن نفعل ذلك. وهو بهذا المعنى يعد مفهوما «منظما». ومن ناحية أخرى، فإنه من المهم أن نضع في اعتبارنا مدى ضآلة التنظيم الذي يفعله مفهوم السعادة بالفعل. فهو ليس فقط لا يخبرنا بالكيفية التي يمكن بها تنسيق أهدافنا، إنه حتى لا يخبرنا ما هو «التنسيق».

إن التنسيق ينبغي ألا يقوم - على سبيل المثال - على ما أسماه أفلاطون «حالة الانسجام»، كما أن أرسطو يرفض عن حق القول إنه كلما كان هناك توحيد أكبر،

كانت الحالة أفضل. أما نيتشه فإنه يعلن هذا الرفض على نحو أبعد من ذلك، ربما يصل إلى الحد الأقصى، لكنه يبدو على صواب في القول إنه ليس بالأمر السيئ أن يكون لدينا (بمعان متنوعة) أهداف متنوعة. وكلاهما فيما يبدو على صواب في القول إننا لا يمكن أن نفكر في المشكلة باعتبارها مجرد تقليص لأكثر أشكال التضارب ألفة التي تحدث في خبرتنا حينما نتأمل هدفين غير متوافقين يكونان حاضرين أمامنا بشكل مباشر.

وإذا كان هذا صحيحا، فإننا عندئذ لا يمكن أن نفكر في مفهوم السعادة باعتباره مفهوما منظما. ومحاولة إدراك هذا المفهوم لا يخبرنا بالكيفية التي يمكن بها التعامل مع أهدافنا في علاقتها بعضها ببعض. بل إنه حتى لا نخبرنا الكثير فيما يتعلق بما يقوم عليه «التعامل مع هذه الأهداف في علاقتها بعضها ببعض».

إن المشكلة المرتبطة بفكرة السعادة أعمق مما تبدو عليه. وتحفظات كانت على الفكرة لا تقيس بعدها كاملا. والحقيقة أن كانت يبني هذه المعتقدات على اللايقين الضال لمعرفتنا بالعالم التجريبي:

من المستحيل بالنسبة إلى أكثر الناس بصيرة ومقدرة - وإن كانوا متناهين - أن يشكلوا هنا مفهوما محددا عما يريده بالفعل. فهل هو يريد الثروة؟ فكم قدر القلق والحسد والخداع الذي يمكن بذلك أن يصيبه؟... أم الأمر هو الحياة الطويلة؟ ومن الذي يضمن أن هذه الحياة لن تكون حياة طويلة بائسة؟ أم مناط الأمر هو الصحة على الأقل؟ فكم كان غالبا عجز البدن الذي عمل على إبقاء المرء بمنأى عن الاقتراب من الصحة التامة، قد أدى إلى سقوط المرء، وهكذا؟ (Critique of Practical Reason, Bk. II, ch. II).

إن النتيجة التي يخلص إليها كانت (بعد قليل من ذلك في كتاب نقد العقل العملي) هي رفض معقولية اتخاذ السعادة هدفا، استنادا إلى هذا اللايقين.

وقصارى القول إنه لن يكون قادرا على أي مبدأ يجعله يحدد
بيقين تام ما الذي سيجعله سعيدا بحق، لأن فعل ذلك سوف
يتطلب موجودا قادرا على كل شيء.

إننا كما يقول كانت قد نرغب في شيء معين، لكننا لا نستطيع أن نكون على
يقين مما سيحدث إذا ما حصلنا عليه، ونحن لا نستطيع أن نكون على يقين من
تحديد رغباتنا الأخرى التي سيتم إشباعها أو إعاقته.

ويشير كانت على وجه الخصوص إلى مشكلة معينة فيما يتعلق بتنسيق
الرغبات، وهو يلاحظ أننا لا يمكن أن نكون على يقين من تأثير رغبة معينة في رغبة
أخرى، فإذا ما أشبعت رغبتك في العيش طويلا، فإن هذا يمكن أن يؤدي إلى إحباط
رغبة أخرى، أعني الرغبة في ألا تكون في حالة وهن الشيخوخة.

ومع ذلك، فإن تحليل كانت يمس فحسب سطح المشكلة التي يفرضها علينا
مفهوم السعادة. فالمشكلة الحقيقية لا تنشأ عن نقص في اليقين فيما يتعلق بمسار
الأحداث في العالم. حتى إذا عرفنا عن يقين كل ما يكون مطروحا للمعرفة عن
نتائج أهدافنا التي يمكن تحقيقها، فإن هذه المعرفة لا تقدم لنا مع ذلك أسلوبا
محددا لتقييم الأساليب المعينة التي يمكن من خلالها تحقيق ارتباط أهدافنا.
فسوف يكون لدينا الكثير من الارتباطات الأهداف الممكنة. وسوف يكون لدينا
مع ذلك كثرة هائلة من الارتباطات الممكنة للأهداف، والكثير من وجهات النظر
التي يمكن من خلالها تقييمها بالمقارنة فيما بينها. ومع ذلك فسوف يكون لدينا
أيضا الكثير من الإجابات عن هذا السؤال: «ما هو الموقف الشامل - مع الأخذ
بكل الأهداف والاعتبارات - الذي سوف يجعلنا في وضع أفضل؟ (انظر الفصل
الثاني). وسبب ذلك يرجع إلى أن المشكلة ليست أساسا بمنزلة نوع من القابلية
للتنبؤ التجريبي. فالمشكلة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها تقييم مجموعة كاملة
من الأهداف حينما نجمعها معا، بينما يكون اهتمام المرء في فعل ذلك مدفوعا
بالأساس منذ البداية أن هذه الأهداف تكون لديه بشكل منفصل.

لذلك فإن كانت على صواب حينما يذهب إلى القول بأننا ليس لدينا فكرة
واضحة عن الكيفية التي يمكن بها أن نأخذ في الاعتبار جملة أهدافنا، وما إليها،

مجتمعة. لكن هذا لا يرجع إلى أننا لا يمكن أن نقوم بتنبؤات معينة عن نتائجها غير المباشرة، بل يرجع إلى أننا حتى إذا عرفنا كل النتائج غير المباشرة، فإننا لا تكون لدينا طريقة محددة لتقييم الارتباطات الممكنة المتعددة.

أين نحن من جديد؟

يمكننا أن نسأل عما إذا كان مفهوم السعادة وظيفة منظمة لا تتعلق بإخبارنا عن الكيفية التي يمكن بها تنظيم أهدافنا، ولا تتعلق بتوضيح ما الذي تقوم عليه «عملية التنظيم»، وإنما تتعلق بعملية تنظيم سلبي. وربما يعني هذا أننا ينبغي أن نأخذ المضمون المرشد لهذا المفهوم باعتباره تجنباً للتضارب بين الأهداف والأنشطة، وما إلى ذلك (بشكل ما على غرار النموذج الخاص برؤية أبيقور القائلة إن اللذة هي غياب شيء ما [المقصود غياب الألم]).

إن إدراك مفهوم السعادة إذن لن يخبرنا ما الذي ينبغي التعامل معه بطريقة جيدة من جملة الأهداف. فهو سوف يخبرنا فحسب ما الذي سيكون غير مشبع من جملة الأهداف. وهذا يعني أنه سوف يخبرنا ما عرفناه منذ البداية، وما بدأه أفلاطون في مجمل المناقشة المتعلقة بالسعادة بالإشارة إلى أن أهدافنا تتضارب، وأن ذلك الموقف يتطلب الانتباه وبعض العلاج. وعندئذ فإن هذا المفهوم سوف يخبرنا أننا نحتاج إلى طريقة في التفكير تتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن نتجنب - بشكل عام وشامل - هذه الصعوبة في المجموعة الكاملة لأهدافنا، وما إليها.

ومع ذلك، فإن هذا المقترح يغفل المسألة المقصودة هنا. ونحن لا نحتاج، أو نستخدم، فكرة عامة عن السعادة لتخبرنا أنه في حالات معينة تتضارب أهدافنا، وأن تلك حالة لا نرغب أن نكون فيها. كما أننا لا نحتاج، أو نستخدم، فكرة عامة عن «تضارب الأهداف» لتخبرنا في حالات جزئية عديدة بوجود نوعين من التضارب المباشر للأهداف، تماماً مثلما أننا لا نحتاج أو نستخدم فكرة عامة عن «الهدف» لكي نهدف إلى أشياء معينة أو فكرة عامة عن «الرغبة» ليكون لدينا رغبة واضحة صريحة في شيء ما.

إن الرؤية القائلة إننا لا نحتاج إلى مفهوم عام، هي - فيما أظن - رؤية قديمة، فهي بشكل أساسي رؤية أرسطية - على النحو الذي أظن أننا ينبغي أن نفسر به

أرسطو. إنها فكرة صعبة، مقطوعة الصلة بتقاليد المزاج الفطري المتوارث - وبشكل أساسي التقاليد التي أرساها أفلاطون - وهي التقاليد التي تفترض أننا بقدر ما نستطيع أن نفهم كيف يمكن التعامل مع كثرة الأهداف، ينبغي أن نفعل ذلك باللجوء إلى تصور عام عن السعادة ككل.

والرؤية الأفلاطونية - التي تخبرنا بكل من تصور أفلاطون عن الكيفية التي يمكن بها تقييم الحالة الإنسانية، وكذلك عن تصورات عديدة مستمدة تاريخياً من تصوره - هي رؤية تقول إننا عندما ندرك أنه من غير المشبع بالنسبة إلينا أن نمر بحالات من التضارب والإحباط، فإننا بذلك نكشف عن إدراك - إدراك غير حاسم وجزئي - لما ستكون عليه الحالة المشبعة. لهذا السبب، فإن أفلاطون يرى أننا عندما نحس أن أهدافنا تتضارب، فإننا نفعل ذلك من خلال فكرتنا عن انسجام الأهداف التي يمكننا التأكيد على أنها ليست ممثلة بشكل محدد. وهو يستدل من ذلك على أن التجنب المعقول للتضارب والإحباط يكون ممكناً فقط من خلال الإفصاح بوضوح عن انسجام الأهداف الذي نفتقر إليه، وذلك الانسجام هو السعادة.

لم يوافق كل الفلاسفة على تعريف أفلاطون للسعادة بانسجام الأهداف، دع عنك فكرة الانسجام المؤسس على مفهوم الوظيفة التي وصفها في محاوره الجمهورية، لكن العديد منهم اتفقوا معه ضمناً على القول بأن الجانب السلبي من العملة - وهو تضارب الأهداف وإحباطها - يتطلب أن نعرف بوضوح ما الذي تكون عليه طبيعة الجانب الإيجابي، وهو السعادة. كما أن العديد منهم قد اتفقوا حتى على افتراضات أخرى. أعني الافتراض أننا نفهم طبيعة تضارب الأهداف وإحباطها، وما يكون شراً بخصوصها، فقط من خلال إدراك طبيعة التنسيق بين الأهداف، وكذلك ما يكون خيراً.

إن أفلاطون باعتباره مرشداً لتخليصنا من حالات التضارب ومن المشكلات، يوصي ببرنامج فلسفي - لإيضاح - من خلال تعريف أو تفسير آخر مشابه - طبيعة هذا الانسجام (وإيضاح طبيعة الخير في سياق محاوره الجمهورية)، ويرى أفلاطون أننا من دون هذا الإرشاد لا يمكننا تحسين حالنا بشكل فعال.

التصرف من دون مفهوم

إن الإحساس أنه يجب أن تكون هناك طريقة لفعل هذا قد بقي قويا لفترة طويلة من الزمان. وقد عبر فيلسوف آخر مختلف عن أفلاطون عن هذا الإحساس، وهو سيدجويك الذي ذهب إلى أنه «من المتأصل بعمق في الوعي الأخلاقي للبشر» الاقتناع من الناحية العملية أنه «لا يمكن أن يكون هناك في واقع الأمر وفي النهاية أي تضارب بين أمرين معقولين»، ذلك أن سيدجويك يرى أنه يجب أن يكون هناك تفسير متماسك لمفهوم «الخير الأسمى»، وهو:

المعيار الأخير للقيمة المقارنة بين الموضوعات المختلفة التي يقتفي الناس أثرها بحماس، وللحدود التي من خلالها يمكن لكل منها أن تستحوذ بشكل مشروع على انتباه البشر (*The Methods of Ethics*, pp. 405-6).

إن اقتناع سيدجويك بأنه يجب أن يكون هناك مثل هذا المعيار الأخير قد أحبط من خلال ثنائية العقل العملي (الفصل الخامس).

إن أرسطو - كما أشرت من قبل - يقترح موقفا مختلفا، على الرغم من أنه يقال أحيانا إن هذا الموقف يرتد إلى طريقة في التفكير أكثر أفلاطونية. إن توجه أرسطو - في المقام الأول - هو التفكير في أننا يمكن أن نتصور وجود حالة إنسانية مشبعة من دون تعريف لفكرة عامة عن الخير. وهو ينتقد أفلاطون لمحاولته استخدام مثل هذه الفكرة العامة من أجل الإرشاد العملي للسلوك (NE I.6). ومن هذه الناحية، فإن نظريته تشبه - على نحو مدهش تماما - التفكير الآخر المختلف لدى لويس وسارتر وبراقمان، بتأكيدهم انفتاح الخطط الإنسانية، والمقاصد، والتقييمات الذاتية (انظر الفصل الرابع).

ويحاول أرسطو أن يبين كيف يمكننا أن نشيد فكرة السعادة من خلال ما ننظر إليه - في الحالات الجزئية أو الأنماط الضيقة من الحالات - باعتباره الأهداف الجزئية التي تكون لدينا بالفعل، وليس من خلال مفهوم عام عن السعادة يتوقع أن تكون هذه الأهداف ملائمة من خلاله (إن هذه الاستراتيجية - فيما يبدو - تؤدي بنا بشكل حتمي غالبا إلى التضحية بفكرة إرشاد الهدف اللاواقعي غير المتحقق فعليا، وهذا يعني بدوره إخضاعه لوصاية التحفظات السياسية التي تعد مضبوطة

إلى حد كبير). إن أرسطو يحاول أن يضع في الاعتبار الأهداف الجزئية التي يعتقد أنها تكون لدى معظم الناس. فهو يحاول أن يبنى تفسيره على الملاحظة بقدر ما يستطيع (انظر الفصل السادس). إن وصفه للسعادة باعتبارها حالة شاملة، من المفترض أنه - سواء نجح في ذلك أو لم ينجح - يستمد كلفة من ملاحظة هذه الأهداف الإنسانية الجزئية.

إن التفكير في أرسطو بهذا الإطار يجعلنا نضع في الاعتبار رؤيته أن اتساق الأهداف بوجه عام ينبغي النظر إليه باعتباره مدعوماً بكون أن الناس يهدفون بالفعل إلى الاتساق. وليس هذا بمنزلة إكراه «خارجي» أو «صوري» على بنية جملة الأهداف التي تكون لديهم، أو إكراه مسبق يمكن أن يفرضه الناس على الأهداف التي تكون لديهم. وبخلاف ذلك، فإن ما نسميه «الاتساق» هو أحد الأهداف في أن الناس يسعون بالفعل إلى صحبة غيرهم من الناس، استناداً إلى الرغبة في الطعام، وما إلى ذلك.

والحقيقة أننا لا نجد في هذه الرؤية الأرسطية تلك الفكرة عن اتساق الأهداف التي تتعلق بشيء ما يجلبه إلى جملة الأهداف التي تعرض له. كما أن التعامل مع هذه الأهداف لا يتحقق من خلال إدراك فكرة عامة عما ينبغي أن يكونه هدف ما كي يتلاءم مع هدف آخر في إطار السعادة الكونية.

وبطبيعة الحال، فإن التوصيف العام يكون متاحاً أحياناً لتقديم الكيفية التي يمكن بها للحالات المتنوعة لما يسمى بـ «الاتساق» أن تصبح موضوعاً للمناقشة مجتمعة. ومع ذلك، فإن فهم أنك لا يمكن أن تنجز عملك وتشاهد التلفزيون في وقت واحد، هو أمر لا يتوقف على - أو ينشأ من - إدراك لمفهوم عام شامل للسعادة. كما أنه - في الأغلب الأعم - لا يوجه قرار المرء الذي يمارس سلوكه وفقاً له، أو القدر الذي به يمارس هذا الفعل في كل حالة. إن مثل هذه الحالات من انسجام الغايات المتضاربة ينبغي فهمها وفعلها جزءاً جزءاً كما ترد في الأنواع المتباينة من المواقف، وفق الاستجابة للحالات التي تنطبق عليها.

ونحن ينبغي أن نفكر على النحو ذاته فيما يتعلق بمقولة أرسطو عن بنية الأهداف كما وردت في فترة مبكرة في كتاب الأخلاق النيقوماخية:

إذن، إذا كانت هناك غاية ما للأشياء التي نفعلها، والتي نرغب فيها من أجل ذاتها (فكان كل شيء آخر يكون مرغوبا فيه من أجل هذا)، وإذا كنا لا نختر كل شيء من أجل شيء ما آخر (لأنه بهذا الاعتبار يمكن أن تسير هذه العملية إلى ما لا نهاية، بحيث إن رغبتنا سوف تصبح جوفاء ولا جدوى منها)، فمن الواضح أن هذه الغاية يجب أن تكون هي الخير والخير الأساسي (1094a17-22)، والعبارات الواردة في كلمات سوداء هي للتأكيد الذي يرجع إلي، وليس لأرسطو).

إن القول الوارد من خلال كلمات سوداء هو أننا لا نهدف إلى أشياء على هذا النحو، فنحن نهدف إلى أشياء إما لذاتها أو باعتبارها أجزاء من سلسلة تؤدي إلى هدف ما وحيد وشامل.

وهكذا فإن مشروع أرسطو لا يهدف - كما هي الحال لدى أفلاطون ولدى معظم الفلاسفة - إلى إظهار نوع من الانسجام بين الغايات والتنسيق بينها. وكما لاحظنا (في الفصل الرابع)، يقول أرسطو إن هناك نوعين من الأهداف الإنسانية - التأمل والسياسة - وليس مجرد هدف واحد، كما أنه يشير أيضا إلى أنه من الأفضل بالنسبة إلى أي شخص أن يتخذ - إذا كان ذلك ممكنا - هدفا واحدا منها فحسب باعتباره هدفه الدائم، لكن هذا لا يعني القول إن تحقيق الأهداف الإنسانية من خلال تناسق تام - سواء على التوالي أو بشكل انتقائي - إنما يحدث من خلال هذا الفعل. وبخلاف ذلك، فإن أحد الأهداف يضحى به حتما، وهذا يعد فقداننا للقيمة في حياة شخص ما، مقارنة بما يظل يهدف إليه، وهو ينظر إلى هذا الأمر على هذا النحو.

وبذلك فإن رؤية أرسطو تتركنا في الأغلب الأعم حيثما نكون، مع محاولاتنا الفعلية - التي نتخذها على أي حال - لكي نتابع أهدافنا ونحاول أن نتعامل مع كل الصعوبات في تحقيقها، بصرف النظر عما إذا كانت تلك الصعوبات تأتي من أنواع من التضارب أو من عوامل أخرى. وبينما ننشئ صورة للطبيعة التي تكون عليها الحياة، فإننا لا نبدأ من «إطار عام» لمفهوم السعادة (أي من فكرة عن الصورة التي

يكون عليها اللغز)، نوفق وفقا له أهدافنا الجزئية بحيث تلائم هذا الإطار العام للمفهوم، فنحن بخلاف ذلك تكون لدينا أهداف جزئية محددة، وبعضها يكون محددا تماما وبعض آخر منها يكون عاما أو معقدا أو متسقا، ونحن في الأغلب الأعم ننشئ تصورا عما تكون عليه السعادة بمنأى عن الأهداف التي تكون لدينا، لكننا ليس لدينا ولا نسعى أبدا إلى بلوغ مفهوم للسعادة واضح ومتسق بشكل تام، أو حتى نفترض أنه يجب أن يكون هناك مثل هذه الأشياء، أو أن يكون هناك معيار لها من قبيل ذلك المعيار الذي كان موضع تفكير أفلاطون وسيدجويك وكثير من التقاليد المتوارثة فيما يتعلق بالاشتغال بهذا المفهوم. وإذا كان ذلك صحيحا، فإننا يمكننا تأكيد أننا قد توصلنا إلى معنى مهم، وهو أن تاريخ مفهوم السعادة كان بمنزلة بحث عن شيء ما لا يمكن الحصول عليه.

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية

إن الأرقام الواردة بين الأقواس المستقيمة بعد المواد المعجمية الشارحة، تشير إلى فصول هذا الكتاب التي تنطوي على مناقشات مهمة.

أريستبوس السيريني Aristippus of Cyrene (نحو 435 - 355 ق. م): يعد تقريبا معاصرا لأفلاطون، ومدافعا عن الرؤية اللذية للأشياء التي تشبه رؤية «كاليكليس» على نحو ما وردت في محاوره جورجياس لأفلاطون. [3, 7].

أرسطو Aristotle (384 - 322 ق. م): تلميذ أفلاطون. ذهب في كتابه الأخلاق النيقوماخية إلى أن الخير البشري هو السعادة، أو طيب العيش الذي هو «نشاط النفس وفقا للفضيلة أو... وفقا للفضيلة الأسمى». [1, 3, 4, 5, 6, 7].

جيرمي بنتام Jeremy Bentham (1748 - 1832): هو مؤصل النظرية الأخلاقية المعروفة باسم النفعية، ومذهب اللذة الكمي. [2, 3, 6].

مايكل براتمان Michael Bratman (1948 -): فيلسوف أمريكي يشتغل بالبحث في الفعل الإنساني.

جوزيف بتلر Joseph Butler (1692 - 1752): فيلسوف أخلاقي، ومؤلف الحجة الشهيرة ضد مقولة أن «حب الذات» أو الرغبة من أجل خير المرء الخاص هو الدافع الإنساني الوحيد. [2, 3, 6].

جورج غوردون بيرون، البارون السادس George Gordon Byron, sixth baron (1788 - 1824): شاعر رومانتيسي. وهذا النعت - إذا أخذناه بالمعنى الحدسي وبمعنى شديد الخصوصية - قد تجلى في كتاباته وحياته معا. [2].

كاليكليس "Callicles": من المحتمل أنه كان شخصية متخيلة في محاوره جورجياس لأفلاطون. [2, 3].

سيلين "Céline": هو الاسم المستعار للكاتب لويس - فرديناند ديستوشيس (Louis-Ferdinand Destouches) (1894 - 1961). وهو يرفض على نحو عنيف مميز فكرة البصيرة والحصافة.

شيشرون (ماركوس توليوس شيشرون) Cicero (Marcus Tullius Cicero) (106 - 43 ق. م): محام روماني، سياسي، وأديب له اهتمام بالفلسفة، ومترجم للأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللاتينية.

صمويل كلارك Samuel Clarke (1675 - 1729): فيلسوف بريطاني له اهتمامات أساسية بالميتافيزيقا واللاهوت، وإلى حد ما بالأخلاق أيضا. [5].

الفترة الكلاسيكية The Classical period. هي فترة الفلسفة اليونانية والتاريخ اليوناني التي تمتد منذ أواخر القرن الخامس قبل الميلاد حتى وفاة الإسكندر الأكبر سنة 323 ق. م أو وفاة أرسطو سنة 322 ق. م. [3, 6].

بنيامين كونستانت Benjamin Constant (1767 - 1830): مفكر سياسي سويسري ليبرالي، وهو أحد الأنصار المهمين لفكرة الحكومة المقيّدة.

ريتشارد كمبرلاند Richard Cumberland (1632 - 1718): فيلسوف أخلاقي بريطاني، وناقد لهوبز، ومؤلف كتاب رسالة في قوانين الطبيعة A Treatise of the Laws of Nature (1672). [5].

ديموقريطس Democritus (كانت حياته فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد). فيلسوف الطبيعة ومذهب الذرة (وهو يوصف بأنه من الفلاسفة «السابقين على سقراط» رغم أنه قد وُلِدَ بعد سقراط ومات بعده)، ومن الواضح بجلاء أنه كان مدافعا عن مذهب اللذة. [2].

رينيه ديكارت René Descartes (1596 - 1650): فيلسوف عقلاني وعالم رياضيات. [4].

تشارلز ديكنز Charles Dickens (1812 - 70): روائي إنجليزي من القرن التاسع عشر. وتمثل القضايا الاجتماعية موضوعا بارزا في أعماله. [3].

رالف إمرسون Ralph Waldo Emerson (1803 - 82): فيلسوف أمريكي، ممثل للحركة «الترانسندنتالية» Transcendentalist movement [2].

النزعة التجريبية Empiricism: هي تلك الرؤية في نظرية المعرفة التي وفقا لها تعد كل معرفة مستمدة من التجربة الحسية، سواء كان ذلك من خلال أن التجربة الحسية هي التي تسبب هذه المعرفة، أو كانت هي وحدها ما يبرر هذه المعرفة. [3, 6].

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية

أبيقور Epicurus (340 - 270 ق.م): فيلسوف يوناني، مؤسس المدرسة الأبيقورية، يناصر صورة شبه كمية من مذهب اللذة. [3].

فيليبا فوت Philippa Foot (1923 - 2010): فيلسوفة أخلاق إنجليزية من فلاسفة القرن العشرين، متأثرة بأرسطو. [5].

سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856 - 1939): عالم نفس مؤسس للتحليل النفسي. [2].

جورجياس Gorgias: خطيب وسفسطائي وفيلسوف عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد انتقده أفلاطون في محاورته التي سماها على اسمه. [2, 3].

توماس هل غرين T. H. Green (1770 - 1831): فيلسوف مثالي إنجليزي، متأثر بقوة بهيغل. [5].

غوتفريد فيلهلم فريدريك هيغل G. W. F. Hegel (1770 - 1831): فيلسوف ألماني له تأثير واسع، وناقد لكانت. [5].

الفترة الهيلينستية Hellenistic period: هي فترة الفلسفة اليونانية والتاريخ اليوناني التي تمتد تقريبا منذ موت الإسكندر الأكبر سنة 323 قبل الميلاد حتى تزايد نفوذ الإمبراطورية الرومانية في البحر المتوسط خلال القرن الثاني قبل الميلاد.

هيرودوت Herodotus (484 - 430 ق.م): كاتب يوناني في المسائل التاريخية والأنثروبولوجية، وهو مؤلف الكتاب المسمى في أيامنا هذه الحروب الفارسية The Persian Wars.

توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 - 1679): فيلسوف ومنظر سياسي إنجليزي، وهو مؤلف كتاب الليفيثان (أو التنين) Leviathan وكتب أخرى عديدة. [2, 3, 5].

ديفيد هيوم David Hume (1711 - 76): فيلسوف اسكتلندي بالغ التأثير، كتب في نظرية المعرفة epistemology، وفلسفة الأخلاق، ومجالات أخرى عديدة. [5].

فرانسيس هتشيسون Francis Hutcheson (1694 - 1746): فيلسوف اسكتلندي، له الريادة على هيوم في مجالات مهمة. [5].

إمانويل كانت Emanuel Kant (1724 - 1804): فيلسوف ومنظر أخلاقي ألماني، أنشأ تصورا مميزا ومثيرا للجدل عن عقلانية الأخلاق. [4, 5, 7].

غوتفريد فيلهلم بن لينتس Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646 - 1716): فيلسوف عقلاني وعالم رياضيات. [4].

كلارنس إيرفنج لويس Clarence Irving Lewis (1883 - 1964): فيلسوف براغماتي أمريكي من القرن العشرين. [4, 7].

جون لوك John Locke (1632 - 1704): فيلسوف ومنظر سياسي إنجليزي، يتبنى - في نظريته في المعرفة - مزيجا من التجريبية والعقلانية. [3, 4].

جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-73): فيلسوف دافع عن الموقف النفعي الذي أنشأه بتمام، وعمل على تطويره. [3, 6].

جون ميلتون John Milton (1604-74): شاعر وكاتب إنجليزي، ومؤلف ملحمة الجنة المفقودة Paradise Lost.

هنري مور Henry More (1614 - 87): فيلسوف أخلاقي إنجليزي، يعد واحدا من مدرسة أفلاطوني كامبريدج Cambridge Platonist [5].

فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900): فيلسوف وأستاذ ألماني، نظر إلى تصوراتنا عن الأخلاق والسعادة باعتبارها موضع شك وريبة.

بنايتوس الروديسي Panaetius of Rhodes (نحو 185 - 180 إلى 110 ق. م): فيلسوف رواقى كانت له علاقات صداقة بالعديد من السياسيين الرومان المهمين. [4].

جيوفاني فرانيسكو بيكو ديلاميراندولا Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1463 - 94): فيلسوف إيطالي من فلاسفة النزعة الإنسانية في عصر النهضة، متأثر بقوة بأفلاطون وبالأفلاطونية الجديدة. [2, 4].

أفلاطون Plato (نحو 427 - 347 ق. م): تلميذ سقراط، وأحد الفلاسفة الأوائل الذين عالجوا فكرة السعادة بشكل منهجي. [2, 7] وفي مواضع أخرى متفرقة

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية

ريتشارد برايس **Richard Price (1723 - 91)**: فيلسوف أخلاقي إنجليزي. [5].

النزعة العقلانية **Rationalism**: هي تلك الرؤية في نظرية المعرفة التي وفقا لها يتم بلوغ بعض المعرفة - أو كل معرفة أصيلة - من خلال العقل، وليس من خلال التجربة الحسية. [4, 6].

توماس ريد **Thomas Reid (1710 - 96)**: فيلسوف اسكتلندي، أحد المؤسسين لمدرسة «الحس المشترك» **common sense** [5].

جان بول سارتر **Jean-Paul Sartre (1905 - 80)**: فيلسوف وكاتب فرنسي وجودي. [4, 7].

أمارتيا سن **Amartya Sen (1933 -)**: عالم اقتصاد وفيلسوف ينتمي إلى القرن العشرين.

هنري سيدجويك **Henry Sidgwick (1838 - 1900)**: فيلسوف أخلاق يتبنى النزعة النفعية، وعالم في الاقتصاد السياسي. وقد ظهرت أخيرا الطبعة النهائية والمُعترف بها من كتابه **مناهج الأخلاق** الذي ظهر سنة 1907. [3, 5, 7].

سكينر **B. F. Skinner (1904 - 90)**: عالم نفس سلوكي، قدم تأكيدات قوية على قيمة النزعة السلوكية بالنسبة إلى السياسة الاجتماعية. [6].

آدم سميث **Adam Smith (1723 - 90)**: فيلسوف أخلاقي وعالم اقتصاد اسكتلندي. [3, 4, 5].

صولون الأثيني **Solon of Athens** (ازدهر نحو سنة 594 قبل الميلاد): رجل دولة وأحد مشاهير «الحكماء السبعة اليونان». [1, 2, 4].

السوفسطائيون **Sophists**: جماعة من المعلمين والخطابين والمثقفين الفاعلين في بلاد اليونان، خاصة في أثينا، في القرن الخامس قبل الميلاد. ولقد رأى البعض في سقراط فيلسوفا سفسطائيا. ولم تكن هذه الكلمة تعني أي انتقاص من القدر، حتى عند أفلاطون (*).

(*) من المعروف أن كلا من سقراط وأفلاطون قد انتقد آراء السوفسطائيين نقدا لاذعا. ومع ذلك، فإنه بدءا من الفكر الحديث، وخاصة مع نيتشه، أصبح الفلاسفة والمفكرون ينظرون إليهم نظرة مختلفة، باعتبارهم منحايزين إلى الذات الإنسانية، ومناهضين لكل جمود وكل نزعة متشبثة بالأفكار المتوارثة [المترجم].

هربرت سبنسر **Herbert Spencer** (1820 - 1903): فيلسوف وعالم اجتماع إنجليزي، عمل على تطبيق أفكار متنوعة من نظرية التطور على فلسفة الأخلاق. [6].

باروخ (بنديكت) اسبينوزا **Baruch (Benedict) Spinoza** (1632 - 1777): فيلسوف عقلائي، عُني بتناول المسائل الأخلاقية والميتافيزيقية معا. [4].

الرواقيون **The Stoics**: مدرسة وحركة فلسفية يونانية. بدأت في أثينا نحو سنة 300 قبل الميلاد، واستمرت خلال بقية عصر القدماء. [4, 5].

تراسيماخوس **Thrasymachus**: من المحتمل أنه كان شخصية متخيلة في محاورة الجمهورية لأفلاطون، تدافع عن موقف أناني، وتبرهن على أن الفرد لا يجد نفعا في كونه عادلا. [5, 6].

لورينزو فاللا **Lorenzo Valla** (1407-1577): فيلسوف مسيحي من أنصار النزعة الإنسانية في عصر النهضة، وقد تبني صورة من مذهب اللذة، يرى بمقتضاها أننا نحب الله باعتباره واهب اللذة السماوية. [3].

الهوامش

الفصل الأول

(1) لنذكر هنا مسألة اصطلاحية. فبعض الفلسفات الحديثة تستخدم هنا مفهوما عاما واحدا، وهو «الرغبة»، لوصف اتجاه الشخص نحو كل أو معظم أنواع الحالات التي ذكرتها. وأنا أفضل الحديث - بشكل متنوع الأبعاد - عما يهدف إليه المرء، وما يريده، وما يعتقد أنه ذو قيمة أو مفيد، وما يتوقع أن يتمتع أو يستحسنه... إلخ. فالواقع أن القيمة الإيضاحية من وراء تغطية مجال كل هذه الأشياء تحت عنوان واحد، هي أمر يبدو ملتبسا. كما أنه ليس متوافقا مع التفكير المؤلف. وبوجه عام، فإنني أستخدم مصطلحات متعددة الأبعاد، على الرغم من أنني لأجل الاختصار أستخدم غالبا كلمة «هدف» (أو «أهداف»... إلخ)، وأحيانا أستخدم كلمة «اهتمام»، لتقوم مقام كل هذه الأبعاد المتنوعة. والمسائل التي سوف أطرحها تغطي هذه الأبعاد المتنوعة جميعا.

الفصل السابع

(1) قارن معالجة فتغنشتن لمسائل مرتبطة بذلك في كتابه: بحوث فلسفية Philosophical Investigation. والأسلوب التالي في قراءة أرسطو بالترادف مع فتغنشتن يتبع بعضا من الخطوط ذاتها التي اقترحها ماكديويل McDowell، في دراسته عن «الفضيلة والعقل» (1998).

(2) إن هذه الفكرة تشبه - من ناحية وجهة نظر سن الوجيهة - القول إن «ما ينظر إليه بوصفه اتساقا لا يمكن التنبؤ به أساسا من دون اتخاذ ملاحظة عن دافعية من يقوم بالاختيار» (Rationality and Freedom, 2002:20).

بېليو غرافيا

تتألف هذه القائمة من أعمال أشرنا إليها في متن النص إلى جانب أعمال أخرى تضيف كثيرون إلى المادة التاريخية المتصلة بالموضوع والمتاحة للقارئ.

وقد قمت عبر هذا الكتاب باقتباس نصوص من أعمال مترجمة في الطبقات الواردة هنا، وإن كان مع إدراج بعض التغييرات الطفيفة. ولقد أوردت الاقتباسات بالاستعانة - قدر الإمكان - بنظم في الإحالات المرجعية يتم تطبيقها على كل الطبقات المعتمدة، بدلا من استخدام عملية الترقيم التي ستتطلب من القارئ جهدا شاقا في بلوغ طبعة معينة.

Annas, Julia (1993) *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.

Aquinas, Thomas (1948) *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, ed. Anton C. Pegis. New York: Modern Library.

-- (1981) *Summa theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics.

Aristotle (1915) *Eudemian Ethics*, trans. J. Solomon. Oxford: Clarendon Press.

-- (1998) *Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, rev. J. L. Ackrill and J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.

Augustine (1998) *The City of God against the Pagans*, trans. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.

Bentham, Jeremy (1970) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Arhlone Press.

Brandt, Richard B. (1989) "Fairness to happiness." *Social Theory and Practice* 15/1 (Spring), pp. 33 -58.

-- (1992) "Two concepts of utility," in *Morality, Utilitarianism, and Rights* (pp. 158-75). Cambridge: Cambridge University Press.

Bratman, Michael (1987) *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Broad, C. D. (1930) *Five Types of Ethical Theory*. London: Kegan Paul, Trench and Trubner.

Butler, Joseph (1964) *Sermon XI, in Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue, with introduction and notes by W. R. Matthews*. London: Bell.

- Byron, George Gordon (1975) *Childe Harold's Pilgrimage* [1812], in *Ghilde Harold's Pilgrimage and Other Romantic Poems*, ed. John D. Jump. London: Dent.
- Céline (Louis Ferdinand Destouches) (1983) *Voyage au bout de la nuit* (*Journey to the End of the Night*), trans. Ralph Manheim. New York: New Directions.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero) (1961) *De finibus bonorum et malorum* (*On the Boundaries of Good and Bad*), trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1961) *De officiis* (*On Duties*), trans. W. Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clarke, Samuel (1978) *The Works of Samuel Clarke*. New York: Garland.
- Constant, Benjamin (1988) "The liberty of the ancients compared with that of the moderns" [1816], in *Political Writings*, trans. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cumberland, Richard (1978) *A Treatise of the Laws of Nature* [1727], trans. John Maxwell, facsimile edition. New York: Garland. *De legibus naturae* first published 1672.
- Dante Alighieri (1984) *The Divine Comedy: Paradiso*, trans. Allen Mandelbaum. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Darwall, Stephen (1995) *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1991) *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickens, Charles (1966) *Hard Times* [1854], ed. G. Ford and S. Monod. New York: Norton.
- (1977) *Bleak House* [1853], ed. G. Ford and S. Monod. New York: Norton .
- Diogenes Laertius (1925) *Lives of the Philosophers*, trans. R. D. Hicks, rev. edn. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Emerson, Ralph Waldo (1990) "Self-reliance" [1841], in *Essays, First and Second Series*. New York: Vintage.
- Ernst, Germana (ed.) (2003) *La filosofia del Rinascimento*. Rome: Carocci.
- Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Freud, Sigmund (2005) *Civilization and its Discontents* (*Unbehagen in der Kultur*, 1930), ed. James Strachey. New York: Norton.
- Gibbard, Allan (1986) "Interpersonal comparisons," in Jon Elster and Aanund Hylland (eds.) *Foundations of Social Choice Theory* (pp. 165-93). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gosling, J. C. B., and C. C. W. Taylor (1982) *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Green, T. H. (1907) *Prolegomena to Ethics*, 5th edn. Oxford: Clarendon Press.
- Griffin, James (1986) *Well-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Haakonsen, Knud (1996) *Natural Law and Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, Gilbert (1999-2000) "The nonexistence of character traits," *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, pp. 223-36.
- Heap, Shaun Hargreaves, Martin Hollis, Bruce Lyons, Robert Sugden, and Albert Weale (1992) *The Theory of Choice*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. W. F. (1990) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline* [1817], trans. Steven A. Taubenek. New York: Continuum.
- Hirschman, Albert O. (1977) *The Passion and the Interests*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas (1994) *Leviathan* [1651], ed. Edwin Curley. Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett.
- Hollis, Martin, and Robert Sugden (1993) "Rationality in action," *Mind* 102, pp. 1-35.
- Hume, David (1978) *A Treatise of Human Nature* [1739-40], ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- (1985) "Of the standard of taste" [1757], in *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics.

- Hutcheson, Francis (1738) *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. London.
- Kahneman, Daniel, and Amos Tversky (eds.) (2000) *Choices, Values, and Frames*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, Daniel, E. Diener, and N. Schwarz (eds.) (1999) *Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology*. Russell Sage Foundation: New York.
- Kant, Immanuel (1956) *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- (1981) *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett.
- Kent, Bonnie (2003) "The moral life," in A. S. McGrade (ed.) *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969) *Philosophical Papers and Letters*, 2nd edn., ed. L. E. Loemker. Dordrecht: Reidel.
- Lewis, Clarence Irving (1946) *Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, IL: Open Court.
- Locke, John (1693) *A Common-place Book to the Holy Bible*, quoted in Stephen Darwall (1995) *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. and with introduction by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Lucretius (1975) *De rerum natura (On the Nature of Things)*, trans. W. H. D. Rouse, rev. M. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mauzi, Robert (1969) *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au xviii^e siècle*, 5th edn. Paris: Librairie Armand Colin.
- McDowell, John (1998) "Virtue and reason," in *Mind, Value, and Reality* (pp. 50-73). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Milton, John (1962) *Paradise Lost [1667]*, ed. M. Y. Hughes. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

- More, Henry (1969) *Philosophical Writings of Henry More*, ed. Flora Isabel MacKinnon. New York: AMS Press.
- Nagel, Thomas (1997) *The Last Word*. Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche, Friedrich (1966) *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. Walter Kaufmann. New York: Random House.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1956) *Oration on the Dignity of Man*, trans. R. Caponigri. Chicago: Gateway.
- Reid, Thomas (1969) *Essays on the Active Powers of Man [1788]*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Reiner, Hans (1974) *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim: Hain.
- Sartre, Jean-Paul (1956) "Existentialism is a humanism" ("L'Existentialisme est un humanisme"), trans. Walter Kaufmann, in Walter Kaufmann (ed.) *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre* (pp. 345-68). Cleveland: World Publishers.
- Schiller, Friedrich (1967) *Letters on the Aesthetic Education of Man*, trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby, a translation of Schiller's revised edition of 1801. Oxford: Clarendon Press.
- Schneewind, Jerome B. (1990) *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: an Anthology*, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998) *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seabright, Paul (2004) *The Company of Strangers: a Natural History of Economic Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Selby-Bigge, L. A. (ed.) (1965) *British Moralists: Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*. New York: Dover.
- Sen, Amartya (1992) *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press.
- (2002) *Rationality and Freedom* (esp. chs 1-3, 20-1). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl (1999) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. (including Inquiry Concerning Virtue or Merit) [1711]*, ed, Lawrence E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sidgwick, Henry (1907) *The Methods of Ethics*, 7th edn. London: Macmillan.
- (1931) *Outlines of the History of Ethics*, 6th edn. Boston: Beacon Press.
- Skinner, B. F. (1976) *Walden Two* [1948]. Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.
- Solon (1999) in *Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Centuries* Be, ed, and trans. Douglas E. Gerber. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spencer, Herbert (1969) *Social Statics; or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed* [1865]. New York: A. M. Kelley.
- Spinoza, Benedict (1955) "On the improvement of the understanding" [1677], in *Chief Works*, trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover.
- (2000) *Ethics* [1677], trans. G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press.
- Stocker, Michael (1990) *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Troyer, John (ed.) (2003) *The Classical Utilitarians: Bentham and Mill*. Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett.
- Urmson, J.O.(1973) "Aristotle's doctrine of the mean", *American philosophical Quarterly* 10, pp. 223 - 30.
- White, Nicholas (2002) *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon press.
- Xenophon (1923) *Memorabilia (Memoirs of Socrates)*, trans, E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press.

المؤلف في سطور

نيكولاس وايت

■ من مواليد 1942.

■ عمل أستاذًا للفلسفة في كل من جامعات يوتا، وميتشيغن، وكاليفورنيا.

■ حصل على الدكتوراه بتفوق من جامعة هارفارد.

■ مهتم وباحث في الفلسفة اليونانية، وفلسفة الأخلاق، ونظرية المعرفة ولديه العديد

من المؤلفات في هذه المجالات.

المترجم في سطور

سعيد توفيق

■ وُلِدَ في القاهرة في 7 نوفمبر سنة 1954.

■ أستاذ علم الجمال والفلسفة المعاصرة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

■ رئيس قسم الفلسفة الأسبق بكلية آداب القاهرة.

■ الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة بمصر حتى 30 مايو 2013.

■ رئيس تحرير سلسلة الفلسفة التي تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة.

■ له ثمانية عشر مؤلفاً وعشرات الدراسات العلمية المحكمة في كبرى الدوريات

العلمية، وترجمات لبعض من أمهات الكتب، منها على سبيل المثال:

– ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور (تأليف، لبنان: دار التنوير، سنة 1982).

– الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية (تأليف: لبنان، المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر، سنة 1992).

– تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي (تأليف: القاهرة: دار قباء، سنة 1997).

– في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (تأليف: بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر، سنة 2002).

– أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة (تأليف: بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر، سنة 2007).

- في ماهية الشعر: قراءات في شعر حسن طلب (دراسة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1999).
- عالم الغيطاني: قراءات في دفاتر التدوين (تأليف: القاهرة: دار العين، 2007).
- المخاطر: التأملات الأولى في الحياة والوجود (كتابة عبر نوعية: دار العين، 2011).
- شوبنهاور: العالم إرادةً ومثلاً، الجزء الأول (ترجمة: المركز القومي للترجمة بمصر).
- جادامر: تجلي الجميل، ومقالات أخرى (ترجمة: المركز القومي للترجمة بمصر).

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

- 1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .
 - 2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات .
 - 3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .
 - 4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .
 - 5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) . الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .
- أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر . وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة

من الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط . والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (ويحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلف والمترجمة - من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	المنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشويخ - الحرة - قسيمة 34 - الكويت - الشويخ - ص ب 64185 - الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubai Media City/ Dubai UAE P.O Box: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية - الرياض - حي المؤتمرات - طريق مكة المكرمة - ص ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية - دمشق - البرانكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية - القاهرة - 6 شارع الصحافة - ص ب 372	+202 25782700- 25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب - الرباط - ص ب 13683 - زنقة سجلماسه - بلندير - ص ب 13008	+212 522249200	+ 212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس - ص ب 719 - 3 نهج المغرب - تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نفوع الصحفية للتوزيع	لبنان - بيروت - خندق الفميق - شارع سمد - بناية قواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية - صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان - تلال العلي - بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	-----	+973 17 617733	-----
سلطنة عمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص ب 473 - مسقط - الرمز البريدي 130 - المنية - سلطنة عمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر - الدوحة - ص ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله - عين مصباح - ص ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان - الخرطوم - الرياض - ش المشتل - العقار رقم 52 - مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الطلال للتنشر والتوزيع	-----	+964 700776512 +964 780662019	-----
نيويورك	Media Marketing	Long Island City, NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	-----	+218 217297779	-----

هذا الكتاب...

يتتبع هذا الكتاب معنى السعادة في كتابات الفلاسفة الذين انشغلوا بها منذ عصر الفلاسفة القدماء الذين يركز عليهم المؤلف بشكل واضح. وهو يبرز بوضوح مدى ما هنالك من تضارب في المواقف والآراء حول الأهداف والرغبات التي تتعلق بالسعادة: هل السعادة هي اللذة؟ أم حالة من الانسجام بين الأهداف والرغبات؟ هل هي تكمن في فضيلة التأمل العقلي التي هي أكمل فضائل النفس الإنسانية (كما يقول أرسطو)؟ أم أنها تكمن في حالة السكينة الروحية (كما ذهب الرواقيون)؟ أم هي شيء غير ذلك كله؟ إن المؤلف يتتبع هذه النظريات وغيرها بإيجاز بدءاً من أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين، حتى الفلاسفة النفعيين في العصر الحديث، بل إنه يعرّج على نيتشه الذي يقف على مشارف الفكر المعاصر، وهو يشير بشكل عابر إلى من جاء بعده من المعاصرين. ولا شك في أن سبب ذلك أن الكتاب يُعنى في المقام الأول بنظريات السعادة كما تجلت في عصرها الذهبي لدى القدماء والمحدثين. وبهذا الاعتبار فإننا ينبغي ألا نتعامل مع هذا الكتاب باعتباره كتاباً جامعاً لمختلف المواقف الفلسفية من معنى السعادة حتى في الأزمنة التي يركز عليها، كما أننا لا يمكننا أيضاً أن نُغفل ما فيه من قيمة حينما يثير لدينا الشك في اقتناعاتنا التقليدية التي نؤمن بها فيما يتعلق بمفهوم السعادة، ولا شك في أن هذا التشكيك في مواقفنا من السعادة له قدر كبير من الأهمية؛ لأنه يسهم بذلك في تعليمنا التخلص من مواقفنا الدوغماتيقية (الإيقانية) الراسخة، وتلك إحدى المهمات الكبرى للتفكير الفلسفي. إذ ينتهي المؤلف من خلال بحثه الموجز هذا في التاريخ الفلسفي لمعنى السعادة، إلى أنه لا وجود لمعنى عام يمكن أن نسترشد به في كل موقف، وأننا يمكن أن نحيا السعادة ونتصرف بما يكفل لنا تحقيقها من دون أن نكون موجّهين بمفهوم عام للسعادة ينطبق على كل حالة أو موقف. وبهذا الاعتبار فإن هذا الكتاب فيه منفعة كبيرة للمشتغلين بالبحث عن معنى السعادة من الدارسين للفلسفة وغيرهم من عموم الطامحين إلى المعرفة.

نم احاءه الشرفع بواسطه

مكتبة عملك

ask2pdf.blogspot.com